در بابِ تاریخِ

اِلحاد در اسلام

عبدالرحمان بَدَوی

ترجمه معین کاظمی فر

مقدمه مصطفی ملکیان

فهرست مطالب

ترجمهٔ این کتاب تقدیم می‌شود به

دکتر سپیده کنکاش

آنکه خاطره‌اش تا حافظه، حافظه است از خاطرم نمی‌رود.

پیشگفتار مترجم

اثری که پیشِ رو دارید ترجمهٔ کتاب «من تاریخ الالحاد فی الاسلام» تألیف عبدالرحمان بَدَوی متفکر سرشناس مصری است. این کتاب از نخستین آثاری است که به موضوع الحاد در تمدن اسلامی پرداخته و با آنکه بیش از 70 سال از چاپ نخست آن در مصر می‌گذرد[1] احتمالاً هنوز از مهمترین و جدی‌ترین آثاری است که در این حوزه انتشار یافته است. مقالات این کتاب به‌صورت منفرد نوشته شده و بدوی علاوه بر آنکه برخی قسمت‌های این کتاب را نگاشته، وظیفهٔ گردآوری مقالات و تدوین این مجموعه را نیز به‌عهده داشته است. صرف نظر از مقالات بدوی، نوشته‌های سه محقق دیگر در این مجموعه آمده است که عبارتند از: پل کراوس، فرانچسکو گابرییلی و کارلو آلفونسو نالینو.

در مورد عنوان کتاب ذکر این توضیح ضروری است که واژهٔ «الحاد» از جمله واژه‌هایی است که دلالت و شمول معنایی آنها در طول زمان تغییر یافته و امروزه در معنایی کمابیش متفاوت با معنایی که گذشتگان اراده می‌کردند به کار می‌رود. الحاد در معنای نخست خود در زبان عربی مترادف «انحراف» است و ملحد در این معنا به فردی اطلاق می‌شود که از یک راه یا آیین منحرف شده است؛ اما الحاد رفته رفته در ادبیات اسلامی معنایی ثانوی یافت و تبدیل به یک اصطلاح شد؛ الحاد در معنای اصطلاحی خود به معنای «انکار ادیان به‌طور عام و یا انکار اسلام به‌طور خاص» به کار رفت. ملحد در این معنا فردی بود که یا اساساً منکر نبوت و انبیا (ع) بود و یا اینکه دست‌کم اسلام و نبوت پیامبر اسلام (ص) را انکار می‌کرد. در این کتاب همین معنا از الحاد مراد بوده است؛ اما امروزه در زبان فارسی الحاد شمول معنایی وسیع‌تری هم یافته و در معنای سومی نیز به کار می‌رود. معنای الحاد در کاربرد امروزی زبان فارسی از حد انکار انبیا (ع) فراتر رفته و به «انکار خداوند» رسیده است. ملحد امروزه معمولاً مترادف با فرد «ناخداباور» دانسته می‌شود و این در حالی است که در ادبیات قدیم اسلامی معمولاً از افراد ناخداباور با عناوینی چون «دهری» یا «طبیعی»، نه ملحد یاد می‌شده است. همانطور که اشاره شد الحاد در این کتاب در معنای ثانوی خود به کار رفته است و از اینرو جای شگفتی نیست که ملحدانی که در این کتاب به آنها پرداخته شده علی رغم انکار نبوت به وجود خداوند باور دارند و بعضاً در این عقیده بسیار استوارند. حاصل آنکه اگر بخواهیم از ادبیات قدیم اسلامی استفاده کنیم باید بگوییم موضوع این کتاب ملحدان هستند و نه دهریان.

این کتاب علاوه بر پیشگفتار، از یک مقدمه، سه فصل و دو ضمیمه تشکیل شده است. پیشگفتار و مقدمهٔ کتاب به قلم عبدالرحمان بدوی است. کوشش نویسنده در پیشگفتار و مقدمه آن بوده که بتواند به این سؤال پاسخ دهد که چرا الحاد در اسلام بر خلاف الحاد در غرب، به نفی نبوت محدود ماند و چرا ملحدان تیر خود را به سمت نبوت نشانه رفتند نه الوهیت. وی برای پاسخ به این سؤال به واکاوی روح تمدن خاورمیانه پرداخته است. وی تلاش کرده با تمرکز بر خصلت

[1] – این کتاب برای نخستین بار در سال 1945 م، توسط انتشارات نهضت قاهره چاپ شده است.

بنیادین روح تمدن خاورمیانه یعنی باور داشتن به تمایز قاطع بین روح و نفس و کارکرد میانجی‌گرایانهٔ پیامبر بین این دو، به پاسخ سؤال دست یابد. فصل اول کتاب به ابن مقفع، از پیشروان جریان الحاد در اسلام اختصاص یافته است. این فصل خود از سه بخش تشکیل شده است؛ در بخش اول که به قلم بدوی است، مفهوم زندقه و رابطهٔ آن با مانویت بررسی شده است. بخش دوم این فصل را فرانچسکو گابرییلی نوشته و موضوع آن بررسی رابطهٔ ابن مقفع با جریان زندقه است. سؤال مشخصی که محقق در پی یافتن پاسخش بوده عبارت از آن است که چطور می‌توان از یکسو پذیرفت که ابن مقفع مانوی بوده و از سوی دیگر وی را فردی شکاک دانست؟ بخش سوم این فصل به قلم پل کراوس است؛ وی در این بخش تلاش کرده که از طریق مقایسهٔ بخش‌هایی از باب برزویهٔ طبیب کلیله و دمنه با بخش‌های به‌جا مانده از کتاب منطق نوشتهٔ پولس فارسی، این گمانه را مطرح کند که اصل نوشتهٔ برزویه پیش از آنکه توسط ابن مقفع به عربی ترجمه شود نیز حاوی برخی اندیشه‌های شکاکانه نسبت به ادیان بوده است. فصل دوم کتاب در بارهٔ ابن راوندی است؛ این فصل که بیشترین حجم کتاب را به خود اختصاص داده به‌تمامی نوشتهٔ پل کراوس است. پل کراوس در این فصل به‌طور مفصل به عقاید ابن راوندی و کتاب زمرد وی پرداخته است. کراوس توانسته از خلال کتاب مجالس مؤیدیه از مؤیدالدین شیرازی داعی بزرگ اسماعیلیان به قسمت‌های زیادی از کتاب زمرد ابن راوندی دست یابد و در ادامه تلاش کرده که تصویری واضح از عقاید ابن راوندی که از زبان برهمنان در این کتاب بیان شده به دست دهد.[2] وی پس از بررسی کتاب زمرد از نظر ساختار و محتوا به مباحثی مرتبط با کتاب زمرد پرداخته است و از جمله اظهارات الحادی منسوب به کِندی را مورد تدقیق قرار داده است و سپس به تصویر ارائه شده از برهمنان در کتاب زمرد و تسری آن به ادبیات اسلامی پرداخته است. کراوس در ادامه فهرستی از ردیه‌های نوشته شده بر آثار ابن راوندی عرضه کرده و به طور خاص بر تحلیل ردیهٔ داعی اسماعیلی تمرکز کرده است. محقق در آخرین بخش این فصل کوشش کرده که به زندگی و تحولات روحی ابن راوندی بر اساس منابع موجود نزدیک شود و طرحی اجمالی از سوانح زندگی وی ارائه دهد. فصل سوم کتاب به آراء الحادی محمدبن زکریای رازی اختصاص یافته است. این فصل به قلم بدوی است؛ وی در این فصل نشان داده که چگونه الحاد اسلامی در وجودِ رازی به اوج خود می‌رسد. بدوی در این فصل با اتکا به رساله‌های به‌جا مانده از رازی و همچنین از طریق ردیه‌های نوشته شده بر آثار او تصویری منسجم از جهان‌بینی رازی و موضع او در برابر ادیان ارائه می‌دهد و به طور مفصل نقدهای رازی بر

---

[2] – این نکته نیز قابل توجه است که دسترسی ما به آراء و نظرات ملحدان غالباً دسترسی مستقیم نیست بلکه بیشترِ گفته‌های آنان از خلال ردیه‌هایی که بر آنها نوشته شده باقی مانده است. لذا ما در این کتاب علاوه بر سخنان ملحدان با نقد و رد آن سخنان نیز مواجه می‌شویم. برای نمونه مؤید الدین اسماعیلی در مجلس پانصد و هفده از کتاب *مجالس مؤیدیه*، یکی از عام ترین استدلال‌های ملحدان در انکار نبوات را می‌آورد: برهمنان گفته‌اند که خداوند به انسان عقل عطا کرده است تا راه راست را بیابد؛ آموزه‌های ادیان نیز از دو حال خارج نیستند یا آنچه را عقل بدان حکم می‌کند تأیید می‌کنند و یا رد می‌کنند؛ اگر تأیید کنند که به وجودشان نیاز نیست چون ما به خودِ عقل دسترس داریم و اگر رد کنند که باطل‌اند چون چیزی که خلافِ حکمِ عقل باشد باطل است. مؤید الدین نیز در پاسخ می‌گوید که این درست است که آدمی از عقل بهره‌مند است اما عقل در آدمی به‌صورت نیرویی بالقوه است و حتماً نیاز به وجود پیامبرانی است تا آن نیروی بالقوه را فعلیت بخشند و لذا آموزه‌های ادیان در برابر احکامِ عقل نیست بلکه بیدار کننده و برانگیزانندهٔ آنها است.

نظریهٔ نبوت، ادیان و کتاب‌های مقدس را تشریح و تحلیل می‌کند. بدوی در ضمیمهٔ نخست کتاب خلاصه‌ای از مطالعات مفصل پل کراوس دربارهٔ آراء جابربن حیان عرضه می‌کند و به ویژه توضیحات جالب توجهی در مورد نظریهٔ جابر در آفرینش مصنوعی انسان می‌دهد اما ارتباط اندیشه‌های جابربن حیان را با الحاد که موضوع اصلی کتاب است مشخص نمی‌کند. ضمیمهٔ دوم کتاب به قلم کارلو آلفونسو نالینو است؛ وی کوشیده مواد خام مطالعاتی دربارهٔ ابن مقفع را که در طول تحقیقاتش در منابع گوناگون یافته بوده در اختیار محققان بعدی قرار دهد.

از آنرو که این کتاب به‌صورت مجموعه‌ای از مقالات منفرد فراهم آمده بود از نظر انسجام و نظم دچار کاستی بود و لذا چاره‌ای نبود جز آنکه تغییراتی مختصر در کتاب به وجود آید. از جمله، دو مقاله که در متن اصلی کتاب وجود داشت و از موضوع کتاب دور بودند به قسمت ضمیمه برده شد. همچنین برخی پاورقی‌های نامرتبط به موضوع اصلی کتاب تلخیص شد و برخی توضیحات ضروری در پاورقی افزوده گشت و برخی قسمت‌های متن را که ذکرشان در متن اصلی ضرورت نداشته به پاورقی منتقل شد. شیوهٔ ارجاعات کتاب نیز به صورت یک‌نواختی درآمد و کتابنامهٔ فارسی و عربی و لاتین به کتاب افزوده شد.

از صمیم دل برای روح نویسندگان ارجمند کتاب که همه از درگذشتگانند آرزوی آرامش و شادی می‌کنم و امیدوارم مترجم امینی برای نوشته‌هایشان بوده باشم.

قدرناشناسی است اگر این پیشگفتار را به پایان ببرم و از چند نفر که در به ثمر نشستن این ترجمه مرا یار و یاور بودند یاد نکنم. پیش از همه، دخترخالهٔ نازنینم دکتر سپیده کنکاش، سرو آزادی که جان در راه دانایی گذاشت و خداوند رحمان او را در چشم به‌هم زدنی از ما گرفت و به سمت خود به بالا برد؛ سپیده تا آخرین روزهای حیات پاک و کوتاهش برای این کتاب تلاش کرد ولی تقدیر اجازه نداد ثمرهٔ زحماتش را در این جهان ببیند. یادش گرامی و روحش با آرامش ابدی قرین باشد. دیگر باید از زحمات فراوان و یاری‌های بی‌شمار همسرم، ندا هاشمی نژاد، در ترجمه و آماده سازی کتاب تشکر کنم؛ بی تردید بدون مساعدت و مهربانی وی این کار به انجام نمی‌رسید. همچنین مایلم خالصانه‌ترین احترام‌های قلبی خود را نثار استاد بزرگوار مصطفی ملکیان کنم که با مهربانی و لطف پذیرفتند ترجمهٔ کتاب را مطالعه کنند و بر آن مقدمه بنویسند؛ جدا از این لطف، بی هیچ اغراقی آشنایی با ایشان و آموزه‌هایشان برای من ارزش وجودشناختی داشته است بدین معنی که زندگیِ شخصِ من از اثر آموزه‌های ایشان خوب تر و خوش تر شده است. از استادان عزیزم دکتر اکبر نحوی و دکتر محمد غفرانی جهرمی و دکتر داوود اسپرهم و جناب آقای مهدی کمپانی زارع نیز به پاس بازخوانی ترجمهٔ کتاب و حمایت‌ها و لطف‌های مکرری که در حق بنده داشتند بسیار سپاسگزارم.

مقدمهٔ استاد مصطفی ملکیان

تاریخ الحاد در اسلام (و دو دین دیگر غربی یا ابراهیمی، یعنی یهودیت و مسیحیت)، در عین حال که تاریخی است سرشار از نادانی ، خودشیفتگی، بدسگالی، بیدادگری، و خشونت ورزی و خون ریزیِ متصدیانِ خودگماشتهیِ دین و مذهب، که قلبِ هرانسانِ حقیقت جو و خیرخواه را شرحه شرحه میکند، جنبههای مثبت نیز، داشته است که یکی از آنها پیدایشِ افکار و آرایِ تازه در صحنهٔ فرهنگیِ جهانِ اسلام و ، بر اثر آن جرح و تعدیل و حکّ و اصلاح پاره ای از نظرات سنتی، رایج و متعارفِ دینی و مذهبی که همان متصدیانِ رسمیِ دین ترویج شان میکردند، است، و دیگری درس آموزی ها و عبرت اندوزی هاای است که برای ژرف اندیشان و تیزبینان امکان حصول شان هست. من، در این نوشتهٔ کوتاه میخواهم فقط به یکی از این درسعبرت ها اشاره کنم.

کسانی که در تاریخ اسلام(و در دو دین دیگر یهودیت و مسیحیت) "ملحد " خوانده شدند، و، در پی این نام گذاری، در معرض آزار و آسیب و درد و رنج قرار گرفتند، نظرات سنتی ، رایج و متعارف دینی و مذهبی را یا از نظرگاه الاهیاتی نقد و ردّ میکردند یا از نظرگاه فلسفی یا از نظرگاه عرفانی، یعنی آن نظرات را یا موافق آموزههای خودِ متونِ مقدسِ دینی و مذهبی نمیدیدند یا موافق داده های عقلی یا موافق یافته های عرفانی و شهودی. این "ملحدان"، فارغ از این که به چه انگیزه هایی با نظرات مذکور مخالفت میکردند - و انگیزه های آدمیان، نه فقط به نحو یقینی برای هیچ کس کشف شدنی نیستند، بل، سر سوزنی با صدق و کذب منطقی باورها و سخنان شان ربط ندارند-، در مخالفت شان بر دو اصل فرد گرایی و عقل گرایی اتکا داشتند که، دستِ بر قضا، سخت مورد تاکید دین و مذهب اند؛ و این است همان درس عبرتی که به آن اشارت رفت.

1.نخستین تکیه گاه این "ملحدان" این آموزه بود که صِرفِ اجماع و اتفاق نظرگروهی پرشمار از انسانها، و حتی همهٔ انسانها، در خصوص یک رأی، بر صدق آن رأی دلالت ندارد. اجماع بر یک رأی، نه شرط لازم صدق آن رأی است و نه شرط کافی آن. حتی اجماع همه انسانها بر یک رأی کاذب و خطا، عقلاً، به هیچ روی، محال نیست. از این رو، صِرف این که اکثر افراد یک جامعه به رأیی دلبستگی و پایبندی دارند، ما را به دلبستگی و پایبندی به آن رأی الزام نمیکند، چرا که احتمال کذب و خطای آن رأی، هنوز، منتفی نشده است، و، باز هم، از همین رو، صِرف این که پدران و مادران و نیاکان ما به رأیی التزام نظری و/ یا عملی داشته اند ما را به التزام به آن رأی ملزم نمیسازد. و،باز هم، از همین رو، به صِرف این که بزرگان و چشم پرکنهای جامعه (به اصطلاح رایج امروز،گروههای مرجع جامعه) صاحب رأیی خاص اند، دلیل نمیشود که ما نیز باید صاحب همان رأی باشیم. و، بازهم، از همین رو، صِرف این که روحانیان و متصدیانِ رسمی دین و مذهب به رأیی معتقدند، اعتقاد به آن رأی را الزام آور نمیسازد. هر فرد باید خودش ببیند که یک رأی، در شاکلهی ذهنی و ادراکیاش، پذیرفتنی جلوه میکند یا نه، نه این که از سر همرنگی با جماعت و عدم مخالفت با افکار عمومی آن رأی را

بپذیرد. و این به معنای فردگرایی،در برابر جمع‌گرایی، است، و بر همین فردگرایی در متون مقدس دینی و مذهبی تاکید میرود.

1.1.در 11 آیه قرآنی تعبیر "أَكثَر النّاسِ لايَعلَمون" (بیشتر انسانها نمیدانند) آمده است: الأعراف/187، یوسف/40، 21و68، النّحل/38، الرّوم/6و30، سبأ/28و 36، غافر/57 و الجاثية/26.

2.1. در 19 آیه‌ی قرآنی تبعیت از نیاکان تقبیح شده است: البقرة/170، المائدة/104، الأعراف/70،28 و 173، یونس/78، هود/87،62و109، ابراهیم/10، الكهف/5، الانبياء/53، المومنون/24، الشّعراء/74، لقمان/21، القصص/36، و الزّخرف/22، 23و 24.

1.3. در الأحزاب/68، اطاعت از سران و بزرگان جامعه، که موجب گم‌راهی میشود، شدیداً تقبیح شده است.

1.4. در التّوبه/67، اطاعت بی‌چون و چرا از روحانیان، روحانیت پرستی تلقّی شده و شدیداً محکوم گشته است.

2. دومین تکیه گاه "ملحدان" این آموزه بود که یگانه یا بزرگترین منبع شناخت و دانش که در دست‌رس عموم انسانها است و افزون بر این، سنجه‌ی صدق/ کذب و حقانیت/بطلانِ هر گزاره یا باوری و ترازوی فیصله‌بخش نزاعها و اختلافها میتواند بود، عقل است. از این رو، ما نه فقط حق، بل، وظیفه داریم که در مقام قبول و رد، تایید و انکار، اثبات و نفی، تقویت و تضعیف، جرح و تعدیل و حکّ و اصلاح هر گزاره یا باور، به عقل رجوع و ارجاع کنیم؛ و این چیزی جز عقل گرایی نیست. به مقتضای عقل گرایی میزان دل‌بستگی و پای‌بندی ما به به یک گزاره یا باور باید تناسب مستقیم داشته باشد با میزان قوت دلیلی که به سود آن گزاره یا باور اقامه شده است؛ هرچه دلیل قویتر، التزام ما به مدّعا بیشتر و هر چه دلیل ضعیفتر، التزام ما به مدّعا کمتر. درست است که به لحاظ منطقی و معرفت شناختی فقط از قوت دلیل میتوان لزوماً صدق مدّعا را نتیجه گرفت و از ضعیف بودن دلیل لزوماً نمیتوان کذب مدّعا را نتیجه گرفت و نیز فقط از کذب مدّعا میتوان لزوماً ضعف دلیل را استنتاج کرد و از صدق مدّعا نمیتوان لزوماً قوت دلیل را استنتاج کرد، ولی به لحاظ اخلاقِ باور، ما وظیفه داریم هر چه قوت دلیل/ادلّهٔ یک گزاره بیشتر میشود التزام نظری و عملی خود را به آن گزاره افزایش دهیم و هر چه قوت دلیل/ادلّهٔ یک گزاره کمتر میشود، التزام نظری و عملی خود را به آن گزاره کاهش دهیم؛ و این بدین معنا است که التزام به یک ادّعا، تابع فقط دلیل آن مدّعا است و نه تابع هیچ چیز دیگر و از جمله، نه تابع شخص قائل به آن مدّعا، این آموزه واضح‌الصّدق‌تر از آن است که احدی بتواند در آن شک روا دارد یا از موافقت با آن سر بپیچد و ، بدین جهت، حتّا خودشیفته ترین، متعصبترین و اهل جزم و جمودترین متدینان نیز شرم دارند از این که ظاهراً و علناً با آن از درِ شک یا مخالفت درآیند، اگر چه باطناً و در نهان هرگز به آن وفادار نیستند و بزرگترین شاهد این ناوفاداری همین تاریخ الحاد است. "ملحدان" در واقع از متدینان و روحانیان خودشیفته، متعصب و اهل جزم و جمود مطالبه‌ای نداشتند جز این که بزرگترین نعمت الاهی را به انسان و بارزترین وجه ممیّز انسان از سایر حیوانات را یعنی خرد آدمی را، شاکر باشند و پاس

بدارند–و شک نیست که یگانه راه شکرگزاری یک نعمت و پاس داری از آن، این است که از آن کمالِ استفاده بشود. این که از سویی مدام گوش فلک را کَر کنیم از تکرار این سخن که بزرگترین نعمت خداداده به انسان و شاخصترین چیزی که انسان را از دیگر حیوانات متمایز میکند، عقل است و دین و مذهب، ما همگان را به خردورزی دعوت کرده است و از سوی دیگر به محض این که کسی کمترین استمدادی از عقل بکند و برای پرداختن به موضوعی، حل مسألهای یا رفع مشکلی دستی به سوی خرد دراز کند، محکوم به الحاد و بدعت گذاری و بددینی و بیدینیاش کنیم، مضحکه ای بیش نیست و این مضحکه تاریخ سراسر محنت و مرارت الحاد را اندوه بار و اشکانگیز کرده است. طنز تاریخ الحاد این است که در آن شاهدیم که "ملحدان"ی که متهم به بددینی و بیدینیاند از روحانیان و متدینان خودشیفته، متعصب و اهل جزم و جمودِ همان دین میخواهند که به توصیه های دین شان در باب خردورزی لااقل نیمنگاهی داشته باشند.

2.1. قرآن در 47 آیه به عقل ورزی امر، توصیه، یا دعوت کرده یا از عقل ناورزیها نهی، تحذیر، یا نکوهش کرده است: آیاتی که هر یک از آنها حاوی یکی از سه فعل تَعقِلون،نَعقِل،و یَعقِلون است .(این نوشته مجال بحث از معنای دقیق عقل ورزی در قرآن نیست)

2.2. قرآن در 17 آیه به تفکّر امر، توصیه یا دعوت کرده است: آیاتی که هر یک از آنها حاوی یکی از چهار فعل تَتَفَکَّروا، تَتَفَکَّرونَ، یَتَفَکَّروا، ویَتَفَکَّرون است.

2.3. قرآن در 4 آیه تصدیق یک سخن را مشروط و منوط کرده است به این که گویندهی آن سخن برهان، یعنی دلیل آشکار و روشنِ فیصلهبخش بیاورد: هاتُوا بُرهانکُم: البقرة/111، الأنبیاء/24، النّمل/64، و القصص/75.

2.4. قرآن از پیرویِ آن چه به آن علم نداریم نهی میکند: و لاتقف ما لَیسَ لَکَ بِهِ عِلم(الإسراء/36) و پیداست که آن چه محل شک و شبههٔ آدمی است، معلومِ او نیست و بنابراین نباید تبعیت شود. به همین جهت قرآن «لااقل در 7 موضع» از تبعیت ظنّ یعنی گمان و گزارهای که به آن اطمینان، وثوق و یقین نداریم منع کرده است: النّساء/157، الأنعام/116 و148، یونس/36 و66، النّجم/23 و 28؛ و در آیهای جهتِ این منع را بیان کرده است: إنَّ الظَّنَّ لایُغني مِنَ الحَقِّ شیئاً(یونس/36): گمان جای حقیقت را نمیتواند گرفت.

کسانی که "ملحدان" را به درد و رنج و شکنجه و قتل محکوم میکردند گویی مدعی بودند که همهٔ این آموزههای قرآنی فقط معطوف و متوجه به پیروانِ سایر ادیان و مذاهب و سنتها و مکاتباند و بر مسلمانان اطلاق نمیپذیرند؛ یعنی گویی همه باید از برهان تبعیت کنند، امّا مسلمانان میتوانند و باید از هر گمان و آرزو اندیشی و خرافه و سخن بی دلیلی که بر آنان عرضه شد پیروی کنند.

3.جمعِ فردگرایی و عقلگرایی "ملحدان" به همان چیزی مینجامد که از آن به «آزاداندشی» تعبیر میکنیم. اگر "ملحدان" روزگاران پیشین برای دفاع از حق و وظیفهی آزاداندیشی، گهگاه خود را مجبور میدیدند که به کتب مقدس دینی و مذهبی

مخالفان‌شان استناد کنند و به اصطلاح منطقیان، با مخالفان‌شان "جدل" کنند و برای به کرسی نشاندن مدعای خود از مقبولات و مسلمّات آنان سودجویند، امروزه، آزاداندیشی، مستقل‌اندیشی، خوداندیشی سکه‌ای رایج است و کسی در ارزش آن شک روا نمیدارد. با این همه، و با کمال تاسف، هنوز کم نیستند که، چون سر از لاک خودشیفتگی و نادانی خود بیرون نکرده‌اند، از تحولات قرون متمادی بیخبر مانده‌اند و بر اثر این زمان‌پریشیِ فرهنگی، از الفاظ "الحاد"، "بدعت"، "فساد عقیده"، "شبهه پراکنی" برای اشاره به آزاداندیشی، مستقل‌اندیشی و خوداندیشی بهره میگیرند و با این کار زبان‌پریشی خود را نیز به نمایش میگذارند.

پیشگفتار ناشر عربی[3]

شاید مبالغه نباشد اگر گفته شود که کتاب «در باب تاریخ الحاد در اسلام[4]» تألیفِ فیلسوف برجسته و دانشمند پیشرو عبدالرحمان بدوی، یکی از مهم‌ترین آثار عربی است که در قرن حاضر منتشر شده است. این تحقیق در حکمِ سفری علمی و جذاب است که یکی از تاریک‌ترین زوایای فکری تاریخ اسلام را روشن می‌کند.

نخستین وجهِ اهمیت و ارزش این کتاب در آن است که مؤلف آن تلاش کرده به آرامی و با طمأنینه در میان رواق‌های تاریخ بگردد و حقایق، دیدگاه‌ها و شخصیت‌های بسیاری را که در لایه‌های عمیق تاریکی و فراموشی فرو رفته‌اند از پرده بیرون کشد. شاید بتوان این کتاب را اولین اثری دانست که با این میزان از دقت و واقع‌گرایی به پدیدهٔ «الحاد» در اسلام پرداخته و کوشیده است تا اصول آن را بررسی و سیر تحولاتش را روشن کند. مؤلف کتاب در پی آن بوده تا آرای مهم‌ترین و برجسته‌ترین نمایندگان جریان الحاد، از زندیق‌های نخستین گرفته تا دانشمندی مانند ابن حیّان یا فیلسوفی مانند ابوبکر رازی را مورد تحقیق و تفحص قرار دهد. این کتاب پا به قلمروی «خطرناک» و «ممنوع» می‌گذارد و دقیقاً به دلیل همین دو ویژگی است که این حوزهٔ مطالعاتی پیوسته در آگاهیِ اسلامی، مجهول و اسرارآمیز بوده است. در این کتاب، یک‌جا شاهد اعدام ابن مقفع به اتهام زندقه هستیم و در جای دیگر به نوشته‌های پراکندهٔ ابن راوندی، نامدارترین ملحد در تاریخ اسلام برمی‌خوریم اما کتاب با اینکه از هر دری سخن می‌گوید متنی منسجم و جامع و بهره‌مند از شرح و تفسیر مناسب است.

ارزش دوم کتاب که انتشارش را در روزگار ما بسیار پراهمیت می‌سازد، زنده کردن خاطرهٔ تمدنی است که روزگاری زمینی حاصلخیز بوده که در دامانش نظرات و سلایق گوناگون می‌بالیدند. همان تمدنی که سلیم خیاطهٔ به‌حق در باب آن چنین می‌گوید: «مباهات و شگفتی‌مان را نسبت به این تمدنِ اسلامیِ متسامح ابراز می‌کنیم؛ تمدنی که به امثال ابن راوندی اجازه می‌داده تا با جرئت به باورهای رایج در جامعهٔ اسلامی بتازند و به بنیان‌های فکری هجوم آورند و از دین مسلط انتقاد کنند و این تمدن، در مقابل، با آرامش و خونسردی کتاب‌هایی در ردِّ گفته‌های آنها تألیف و آسیب‌های ناشی از این حمله‌ها بر پیکر خود را خنثی می‌کرده است.»

علاوه بر اینها، اهمیت کتاب حاضر در آن است که مسئلهٔ «تاریخ الحاد» را در برابر صدها کتابی که در باب «تاریخ ایمان» نگاشته شده است مطرح می‌کند. شاید بتوان از این منظر این کتاب را «تاریخِ متضاد[5]» نامید. این کتاب فضایی فراهم کرده برای انعکاس آرای دگراندیشانه و شکستن فضای «تک‌صدایی» که مدت‌ها آفتِ آگاهیِ اسلامی در طول تاریخ بوده است. بدون شک نفیِ این یکسویه‌نگری، خود مایهٔ غنی‌تر شدن اندیشه و باورهای اسلامی نیز می‌گردد؛ از اینرو جایِ

---

[3] - این پیشگفتار مربوط به چاپ دوم کتاب به سال 1993 م در انتشارات سینا در مصر است.

[4] - *مِن تاریخ الإلحاد فی الإسلام*

[5] - التاریخ المُضاد

تعجب نیست که این کتاب برای بار نخست، در دهۀ چهل، در ضمنِ سلسله مطالعات اسلامی چاپ و منتشر شد. همچنین شگفت نیست اگر بگوییم الحاد، خود در ساختن کاخ اندیشۀ اسلامی در طول تاریخ سهیم بوده است. برای نمونه می‌توان به مشرب معتزله در تفسیر قرآن اشاره کرد. بی‌تردید تأکید معتزله بر «مَجازی» دانستن زبان قرآن اساساً واکنشی بوده به هجومِ ملحدان به قرآن مبنی بر اینکه در این کتاب مواردی از تجسیم و تشبیه وجود دارد.

همچنین باید اشاره کرد که این کتاب کوشیده که دستاوردهای فکری ملحدانی مانند محمدبن زکریای رازی را به نمایش بگذارد؛ دستاوردهایی که حاصل تلاش عقولِ جستجوگر و اذهانِ وقّاد و حقیقت‌جو بوده است. تمام تلاش مؤلف بر آن بوده که تصویری فارغ از سوگیری‌های ایدئولوژیک از ملحدان تاریخ اسلام عرضه کند و کوشیده که از پیش‌داوری‌هایی که ملحدان را به گمراهی و انحراف متصف می‌کند و برای خود، حقِ منع و مصادرۀ همۀ تلاش‌های فکری و تحقیقی آنان را قائل است پرهیز کند.

در پایان، غیر از این باقی نمی‌ماند که تلاش مؤلف را ستایش کنیم، به ویژه به سبب تحلیل دلنشینی که از وضعیت روح تمدن خاورمیانه در فصل اول کتاب عرضه کرده و ضمنِ آن تفسیری به دست می‌دهد از پدیده‌هایی که از گذشته تا امروز با آنها درگیر هستیم. وجودِ همین تحلیل نیز دلیل دیگری است که این کتاب را اثری قابل توجه می‌کند و همچنین ضرورت چاپ مجدد آن را در این دورۀ خطیر از تاریخ معاصر یادآوری می‌کند.

پیشگفتار مؤلف

الحاد از مهم‌ترین پدیده‌هایی است که در تکامل حیات معنوی جوامع رخ می‌نماید و ظهور آن در هر فرهنگی که به دوران مدنیت[6] گام گذاشته باشد اجتناب ناپذیر است. این پدیده با توجه به روح حاکم بر جامعه‌ای که از آن سر برآورده از تمدنی به تمدن دیگر متفاوت است. الحاد، وضعیت یک روح است آنگاه که تمام استعدادهای دینی‌اش پایان یافته و دیگر نتوانسته باشد ایمان خود را حفظ کند. اگر به این قائل باشیم که الحادِ غربی با همه پویایی‌اش در جملهٔ «خدا مرده است» نیچه متبلور شده است و اگر بپذیریم که الحاد یونانی همان است که می‌گوید: «خدایانِ اماکن مقدس مرده‌اند» آنگاه می-توان گفت که الحاد در تمدن خاورمیانه[7]، در این جمله صورت‌بندی می‌شود: « نظریهٔ نبوت و [آموزه‌های] پیامبران مرده-است[8]».

الحاد تمدن خاورمیانه ناگزیر می‌بایست از روح این تمدن نشئت گیرد؛ از روحی که ارتباط خدا و بنده را به شیوهٔ دینیِ خاصِ خود تبیین می‌کند. روح این تمدن علی رغم آن‌که به افتراقِ کاملِ خدا و بنده باور دارد، معتقد است که «کلمه» واسطهٔ بین خدا و بنده است و منظور از این کلمه «کلام خدا» است. به سبب وجود شکاف عمیقی که بین خدا و بنده در این طرز فکر تصور می‌شود، دسترسی مستقیم به کلام خدا برای بشر ناممکن است؛ لذا برای دسترسی به کلام خدا وجودِ یک میانجی بین خدا و بنده ضروری است و این میانجی «پیامبر» است. به این دلیل است که روح تمدن خاورمیانه مهم‌ترین نقش در حیات دینی را برای پیامبران قائل است. اینک می‌توان درک کرد که چگونه تمامِ پیامبران از فرزندان همین روح بودند و اینگونه است که می‌بینیم نزد این روح، دین و دینداری به طور عام بر نظریهٔ نبوت و انبیا پایه‌گذاری شده است و از اینرو الحاد در تمدن خاورمیانه به‌طور طبیعی به پدیدهٔ نبوت که بنیان و جوهرهٔ دین فرض می‌شود می‌تازد. به همین دلیل است که ملحدان تمدن خاورمیانه الوهیت را رها کرده و تنها بر انکار نبوت متمرکز شده‌اند؛ این در حالی است که الحاد در سایر تمدن‌ها، تیرِ خود را مسقیماً به سوی خدا نشانه رفته است. البته باید تأکید کرد که فرق چندانی میان نتیجهٔ نهاییِ حاصل از این دو رویکرد نیست چرا که هر دو در انتها به انکار دین می‌انجامد. یونانیان با انکار وجودِ خدا، دین را رد کردند و در مغرب زمین نیز با انکار خدایِ نامتناهی دین نفی شد و ملحدان تمدن خاورمیانه نیز با انکار نبوت و پیامبران پایه‌های ادیان را سست کردند؛ لذا لازم است تا معنای نهفته در ورای انکار نبوت در این تمدن را دریابیم. در واقع دامنهٔ انکار نبوت در تمدن خاورمیانه، مَآلاً به [قطع رابطه با] الوهیت می‌رسد زیرا تا وقتی که روحِ تمدن‌خاورمیانه نبوت را تنها راه رسیدن به الوهیت قلمداد می‌کند، انکار نبوت به‌منزلهٔ قطع همهٔ راه‌ها به سوی الوهیت است.

---

[6] – دور المدنیۀ

[7] –منظورِ مؤلف از تمدن خاورمیانه، یکی از هشت تمدن بزرگ جهانی است که شامل فرهنگ و تمدن ایران، بیزانس و اسلام می‌شود. در متن اصلی به‌جای لفظ «خاورمیانه» از لفظ «عربی» استفاده شده بود که به‌دلیل غرابت برای مخاطب فارسی زبان ترجیح داده شد از لفظ «خاورمیانه» استفاده شود. مؤلف در این تقسیم‌بندی و نام‌گذاری متأثر از آرای اسوالد اشپینگلر، فیلسوف بزرگ آلمانی بوده است. [مترجم]

[8] – «لقد ماتت فکرۀ النبوۀ و الأنبیاء»

روح تمدن خاورمیانه در قرن‌های دوم، سوم و چهارم هجری، تمام توان و استعدادهای دینیِ بارورش را که از پیش برایش فراهم آمده بود به کار گرفت. این توان و استعداد دینی به‌ویژه از مسیحیت، یهودیت، مانویت و آیین زردشت و بیش از همه اسلام –که مقدّر شده بود با عرضهٔ کامل‌ترین صورت دین، بلوغ این تمدن را رقم زند– به او رسیده بود. بعد از رسیدن به چنین اوجی، چاره‌ای نبود که از قلّه فرود آید و استعدادهای دینی‌اش کاهش یابد تا آنجا که برای برخی افراد، تمام چشمه‌های دینداری بخشکد. این رخدادی بود که مشخصاً در قرن سوم و چهارم به وقوع پیوست.

باید در نظر داشته باشیم که ظهور الحاد در اصل، تحولی ضروری و مقتضای منطق ارگانیک پیشرفت تمدن است و عوامل دیگر تنها در زمرهٔ عوامل کمکی اند و نه بیشتر. نخستین عامل کمکی در ظهور الحاد در جوامع اسلامی عبارت بود از انتقام نژادی و تعصب به دین قدیم از جانب شکست‌خوردگان. نکتهٔ جالب توجهی که باید به آن توجه کرد آن است که در ممالک تمدن خاورمیانه همواره دین عامل اصلی شکل‌گیری دولت‌ها و قوم‌گرایی‌ها بوده است و لذا عصبیتِ نژادی نیز در این تمدن همواره حولِ دین شکل گرفته است. این مسئله به خوبی راز ارتباط «نژاد» با «دین» را در این جوامع آشکار می‌کند. در واقع دین [در این جوامع، علاوه بر کارکرد اصلی‌اش] بزرگ‌ترین مظهر میراث قومی و نژادی نیز بوده است. این در حالی است که در دیگر فرهنگ‌ها، عصبیتِ نژادی از عصبیت دینی جدا بوده و هرگز چنین اتحادی را بین دین و دولت نمی‌توان یافت. این مسائل همگی تابعِ روحِ حاکم بر یک تمدن و ارزشگذاری‌های آن است. عامل کمکی دوم در ظهور الحاد اسلامی، تمایلات روشنفکرانه‌ای بود که در نتیجهٔ انتشار فرهنگ یونانی در سرزمین‌های تمدنِ اسلامی شکل گرفت. البته نقطهٔ آغاز این تمایلات روشنفکرانه به اواخر دوران ساسانی، به دربار خسرو انوشروان بازمی‌گردد و شخصیت‌هایی مانند پولس فارسی و برزویه، چنانچه صحت انتساب باب برزویه در کلیله و دمنه به او را بپذیریم، آن را نمایندگی می‌کردند. در حقیقت می‌توان چنین گفت که جنبشی که به دست ابن مقفع، ابن راوندی و ابن زکریای رازی در تمدن اسلامی پدید آمد چیزی نبود جز امتداد همان گرایش روشنفکرانهٔ ایرانی که از قبل در روزگار ساسانی پدید آمده بود.

الحاد اسلامی چند ویژگی شاخص دارد. نخستین ویژگی نهضت‌های روشنفکرانه در تمدن اسلامی همانند همهٔ نهضت‌های روشنفکرانهٔ دیگر تمجید و ستایش عقلانیت است. در همهٔ نهضت‌های روشنفکرانه، عقل به‌عنوانِ داور نهایی و حاکم مطلق بلامنازع ستایش می‌شود. این عقلگرایی شدید را می‌توان در همهٔ ادوار روشنفکریِ تمدن‌ها مشاهده کرد. سوفسطاییان در یونان قدیم و اصحاب نهضت روشنگری و در رأس آنها ولتر و کانت در اروپای قرن هجدهم، نمایندگان این جنبش بودند. در خلال این کتاب مشاهده خواهیم کرد که ملحدان به‌ویژه ابن راوندی و ابن زکریای رازی، نمایندگان چنین جنبش روشنفکرانه‌ای در تمدن اسلامی بودند.

دومین ویژگی الحاد در جهان اسلام عبارت است از باور به این نظریه که جامعهٔ انسانی به‌طور پیوسته رو به پیشرفت دارد. این نظریه‌ای بود که به‌طور خاص جابربن حیان در تمدن اسلامی بر آن پافشاری می‌کرد. چنین طرز فکری نقطهٔ مقابل رویکرد سنّی خالصی بود که منشأ هر مسئلهٔ علمی را به پیامبران بازمی‌گرداند. از نظر اسلام سنّی هر چه از عصر پیامبر

(ص) فاصله می‌گیریم، علم پسرفت می‌کند و پیروِ آن فرهنگ و تمدن نیز رو به انحطاط می‌رود. راز اینکه علم [در نگاه اسلام سنّی] روندی نزولی دارد نیز در این طرز فکر نهفته است. [از این منظر] علم در عهد پیامبر (ص) در اوج خود قرار دارد و پس از پایانِ دورانِ پیامبر (ص) علم تنزل می‌یابد و به صحابه می‌رسد و پس از دوران صحابه، علم باز هم تنزل می‌یابد و به تابعین و پس از آنها باز هم تنزل می‌یابد و به تابعینِ تابعین می‌رسد؛ ادامهٔ این روند نزولی به طبقات دیگر نیز کشیده می‌شود و هر چه یک طبقه از عهد پیامبر (ص) دورتر می‌شود به همان میزان از منزلت، علم و ارزشش نیز کاسته می‌شود و این چیزی نیست جز نتیجهٔ تصوری که اهل سنت داشتند از پیشرفت قهقرایی تمدن؛ تمدنی که نقطهٔ آغاز و اوج آن روزگار پیامبر (ص) بوده است. در مقابل چنین تصوری، رویکردی روشنفکرانه سر بر می‌آورد[9] که دقیقاً بر دیدگاهی معکوس اصرار می‌ورزد و معتقد است که جامعهٔ انسانی به‌طور مداوم در مسیر پیشرفت و ترقی گام بر می‌دارد و این حرکت رو به جلو ربطی به دوری و نزدیکی به زمان انبیا و مرسلین ندارد.

سومین ویژگی الحاد در جهان اسلام که با ویژگی پیشین نیز پیوند دارد، عبارت است از وجود تمایلات انسان‌گرایانه. هدف چنین طرز فکری، برکشیدنِ ارزش‌های صرفاً انسانی در مقابل ارزش‌های الهی و نبوی است. چنین گرایشی را نزد شاعران به‌ویژه جماعتی می‌یابیم که به قول ابونواس، سرشناس‌ترین چهرهٔ آنان، معروف به «عِصابة المجّان[10]» هستند. در حقیقت همهٔ پوچ‌انگاری‌ها[11] و شک‌هایی که از ایشان سرزده چیزی نیست جز تلاش برای برکشیدن همهٔ آنچه انسانی، زمینی، محسوس و اینجایی است و متقابلاً تحقیر همهٔ آنچه فوق زمینی است. در منظر ایشان، انسان حقیقی همین انسانی است که از گوشت و خون ساخته شده و امر فوق زمینی، امری وهمی و دروغین است که خون و زندگی را از انسان حقیقی سلب می‌کند. تصادفی نیست که بشّار در گفتگو با عبده، رفیقه‌اش، تأکید می‌کند که وی [=بشّار] «از گوشت و خون» ساخته شده است؛ وی، خود را موجود عینی و زنده‌ای معرفی می‌کند که می‌خواهد از جام زندگی بنوشد و به زمین، مادر حقیقی و مهربانش بچسبد نه به خیالی دروغین یا هیکلی نورانی و موهوم که موردِ ادعای متدیّنان است و به سوی مرگ فرامی‌خواند و از زندگی روی برمی‌گرداند. با این حال، در بین ملحدان نیز کسانی پیدا می‌شوند که از کامیابی به معنای زمینی آن ناامید باشند؛ ایشان به زهدی فروتنانه روی می‌آورند همانند ابوالعتاهیه یا ابن زکریای رازی– آن مردِ از دنیاروی گردانده و بردبار.

سرانجام در توصیف نهضت روشنفکری ملحدان جهان اسلام نباید از ذکر ویژگی آزادی‌خواهی ایشان غفلت کرد. ملحدان حاضر بودند بهای دستیابی به آزادی فکری را هر چه باشد بپردازند، بی آنکه باکی از پیامدِ مطالبات خود داشته باشند. زندیقان با وجود تهدیدهای قدرت مسلط– خلیفه– و شکنجه‌هایی که اکثرشان متحمِل شده بودند، با شجاعت و

---

[9] – چنین رویکرد روشنفکرانه‌ای به طور عام در مذاهب گنوسی و مذاهب باطنی و به‌طور خاص در رویکردهای اسماعیلی دیده می‌شود.

[10] – جمعیت گستاخان

[11] – عبث

صراحت نظرات ویرانگر خود را علنی کردند. بیشتر زندیقان همانند ابن مقفع و صالح بن عبدالقدوس و صدها نفر دیگر، شهادت را برگزیدند و جان‌هایشان را فدای آزادی اندیشه کردند و به غیر آن راضی نشدند. به نظر می‌آید که خلافتِ اسلامی نهایتاً ترجیح داد تا ملحدان را از افتخار شهادت محروم کند. از این‌رو از نیمهٔ دوم قرن سوم و تمامیِ طول قرن چهارم آنان را به حال خود رها کرد تا هر چه می‌خواهند انجام دهند.

این ویژگی‌ها بر روی هم پرده از وجود یک جریان فکری بزرگ در دلِ حیات معنوی تمدن اسلامی بر می‌دارد. کوشش ما در این کتاب بر آن بوده تا مقداری از مواد اولیهٔ بحث دربارهٔ جریان الحاد در اسلام را عرضه کنیم و باقی موارد را در مجلدات بعدیِ این کتاب فراگیر مورد کاوش قرار دهیم[12]. جریان الحاد از جملهٔ بنیادی‌ترین جریانات در اسلام و از جذاب‌ترین و بارورترین جریان‌های الحاد در تاریخ فکری بشر است. امید می‌رود که روزی بتوان با تکیه بر همهٔ مواد تحقیقی، مطالعه‌ای تحلیلی و فراگیر درمورد الحاد در اسلام انجام داد.

سپتامبر سال 1945

عبدالرحمان بدوی

[12] – مؤلف متأسفانه آنقدر عمر نیافت که بتواند این آرزوی خود را محقق سازد. [مترجم]

مقدمه:

روحِ تمدنِ خاورمیانه

تمدن همانند یک موجودِ ارگانیکِ زنده است و همانند هر موجودِ زنده‌ای، محکومِ قوانین تولد، رشد، زوال و مرگ است. هر تمدنی روزگار طفولیت و جوانی دارد و پس از آن به دوران پختگی و پیری می‌رسد. آنگونه که اشپینگلر[1] می‌گوید: «تولدِ تمدن در لحظه‌ای صورت می‌گیرد که در آن، یک روح بزرگ بیدار می‌شود و از حالت روانی ابتدایی که مربوط به دورهٔ طفولیت است جدا می‌گردد. محل تولد تمدن، حتماً باید سرزمینی با مرزهای کاملاً مشخص باشد. ارتباط تمدن با سرزمین، همانند ارتباط گیاه با خاک است. مرگ تمدن نیز هنگامی فرا می‌رسد که این روح بزرگ همهٔ نیروهای بالقوه خود را در قالب نژادها، زبان‌ها، مذاهب دینی، هنر، دولت‌های سیاسی و علوم فعلیت بخشیده باشد، در این هنگام است که تمدن باز به حالت نخستین و ابتدایی خویش باز می‌گردد. تمدن تا زمانی زنده می‌ماند که از نظر درونی توان مبارزه برای استیلاء بر قوای خارجی موجود در طبیعت مرموز پیرامونی و بر غرایز داخلیِ خودش داشته باشد.» از نظر اشپینگلر، روح تمدن شروع می‌کند نیروهای بالقوه خود را به فعلیت برساند و تا آنجا که امکان و توان داشته باشد مرحله به مرحله در این راه پیش می‌رود تا اینکه سرانجام نیروها و امکاناتش به پایان برسد، در این نقطه است که نشانه‌هایی آشکار می‌شود که نشان می‌دهد تمدن به آخرین حدّ کمال خود رسیده است. تمدن در این زمان از مرحلهٔ آفرینشگری و نوآوری به دوران مصرف و انتشار منتقل می‌شود. اشپینگلر، دوران نخست را «دورهٔ فرهنگ» در معنای خاص خود و دوران دوم را «دورهٔ مدنیت» می‌نامد[2].

روح تمدن در دورهٔ فرهنگ، متوجه درون و قوای سرشار و فیّاض خویش است در حالی‌که در دورهٔ مدنیت، متوجه خارج از خود می‌شود. پیامد چنین خصوصیتی در عرصهٔ سیاست آن است که روح تمدن در دورهٔ اول میل به تشکیل دولت‌های مستقل و با مرزهای کاملاً معین و در دورهٔ دوم گرایش به برپایی امپراطوری‌های بزرگ دارد. این تفاوت‌ها خود را در عرصهٔ مسائل معنوی نیز نشان می‌دهد؛ در دوران مدنیت خردورزی عنصر غالب بر فضای فرهنگی است. در این دوره، باوری راسخ به توانایی عقلِ تحلیلگر و ناقد وجود دارد و تفسیر عقلانی از وقایع، تفسیر مسلط بر جامعه است. در حالی‌که در دوران فرهنگ، امر معقول و نامعقول با هم آمیخته می‌شود و گرایش‌های عمیق عرفانی بر فضای فرهنگی مسلط است.

در اینجا، درصدد آن هستیم که تعریف و تقسیم بندی‌های یاد شده را در مورد تمدن خاورمیانه به کار بریم. در ابتدا لازم است که مشخص کنیم منظور از تمدن خاورمیانه چیست و چه نسبتی با تمدن اسلامی[3] دارد. در مواجهه با تمدن اسلامی مورخان به دو دستهٔ بزرگ تقسیم می‌شوند: گروهی تمدن اسلامی را تمدنی مستقل می‌دانند که دوران تاریخی خاصی را به گونه‌ای تام و خودبسنده شکل داد. گروهی دیگر نیز می‌کوشند که این تمدن را با تمدن یونانی–رومی و یا به

---

[1] – Oswald Spengler

[2] – منظور از دوران نخست دورانی است که نیروهای تمدن صرف بالفعل کردن، ذخائر بالقوه خود می‌شود و منظور از دوران دوم دورانی است که نیروهای تمدن صرف تثبیت و نگهداری و استفاده از دستاوردها و گسترش و انتشار آنها می‌شود. [مترجم]

[3] – در متن اصلی گاهی از اصطلاح «تمدن عربی» به‌جای آنچه ما در فارسی «تمدن اسلامی» می‌نامیم استفاده شده بود. [مترجم]

طور عام با تمدن حوزۀ دریای مدیترانه پیوند دهند. دیدگاه گروه نخست عمومیت و شیوع بیشتری دارد هرچند طرفداران این دیدگاه هیچ‌گاه درصدد تبیین این موضوع برنیامده‌اند که چگونه می‌توان تمدن اسلامی را، با عنایت به معنای دقیق لفظ «تمدن»، تمدنی تام و خودبسنده دانست. دیدگاهی که طرفداران این رأی ابراز داشته‌اند یا ناشی از عدم اطلاع از فلسفۀ تمدن‌ها و زوال شامّۀ تاریخی‌شان بوده–که باعث بیان چنین دیدگاه ساده‌لوحانه‌ای شده– و یا ناشی از آن است که ایشان کلمۀ «تمدن» را در معنایی مبهم و نامفهوم و غیر دقیق به کار برده‌اند؛ اما طرفداران رأی دوم، یعنی کسانی که تمدن اسلامی را با تمدن یونانی–رومی پیوند می‌دهند، نوعاً دانشمندان ممتازی‌اند که به واسطۀ دقت نظر و وسعت اطلاع، براهین محکمی در دفاع از رأی خود ابراز کرده‌اند؛ لذا دیدگاه این گروه شایستۀ آن است که با دقت و توجه مورد تأمل قرار گیرد.

از نامدارترین طرفداران رأی دوم، کارل هاینریش بِکِر[1] است. وی در همایش شرق شناسان آلمانی در سال 1921 م در سخنرانی خود با عنوان: «اسلام به‌مثابۀ یک جزء از تاریخ عمومی تمدن» کوشش کرد تا تاریخ تمدن اسلامی را به تاریخ اروپا ربط دهد. معیاری که بِکِر برای سنجش تمدن‌های گوناگون و طبقه بندی آنها ذیل یک تمدن به کار بسته بود، اشتراک و تشابه در ارکان سازندۀ تمدن بود. از نظر بکر، هرگاه ملل مختلف در «ارکان تمدن‌ساز» با هم مشابهت و اشتراک داشته باشند، همگی آنها به یک تمدن منتسب می‌گردند. منظور بکر از این ارکان، میراثِ مشترکِ ملل است. وی بر این باور بود که تمدن‌های گوناگون، مادام‌که در ارکان تمدن‌ساز با یکدیگر شباهت داشته باشند در دایرۀ شمول یک تمدن قرار می‌گیرند هرچند که از لحاظ نژادی و یا موقعیت جغرافیایی با هم تفاوت داشته باشند؛ چرا که این عوامل صرفاً عواملی کمکی و تقویت کننده به حساب می‌آیند و در طبقه بندی تمدن‌ها تعیین کننده نیستند.

اگر با معیاری که بکر در نظر داشت، تمدن اسلامی را مورد سنجش قرار دهیم درمی‌یابیم که این تمدن بر پایۀ سه رکن استوار بوده است: نخست، شرق قدیم به‌ویژه در حوزۀ مربوط به نبوت سامی، شریعت موسی (ع)، دوگانه پرستی و تصورات ایرانی از آخرت و تصویری که بابِلی‌ها از جهان هستی ترسیم کرده بودند. دوم، تمدن یونانی–رومی از منظر هلنیستی آن، به‌ویژه در آنچه به زندگی روزمره، علم و هنر تعلق دارد. سوم، مجموعۀ عقاید و عرفان مسیحی.

با مقایسۀ این ارکان با ارکان تمدن اروپایی در می‌یابیم که هر دو تمدن ارکان مشترکی دارند و تفاوتشان تنها از حیث نژاد و موفقیت در ایجاد نهضت انسان‌گرایی است. تمدن اروپایی بر پایۀ چهار رکن بنا شده است: نبوت سامی، تمدن یونانی، امپراتوری قدیم و وقایع قرون وسطی به‌ویژه در آلمان. این مسئله را نیز باید افزود که گسترش تمدن یونانی– رومی به سرزمین‌هایی که بعدها عرصۀ تمدن اسلامی شد و همچنین رواج روح سامی در اواخر امپراطوری روم و کشیده شدن غزوات اسلامی به شهرهایی چون تور (در فرانسه)، رم و وین و مبادلاتی که در جنگ‌های صلیبی بین مسلمانان و صلیبیون

[1] – Carl Heinrich Becker

رخ داد و همچنین تأثیرات شعر غنائی عربی و فلسفۀ اسلامی و سفرهای جنگجویان شرقی به غرب و اینکه دریای مدیترانه، عرصۀ ظهور هر دو تمدن بوده است، موجب مواصلات متعدد بین دو حوزۀ تمدنی اسلام و اروپا شد.

از نظر بکر تنها تفاوت مهم بین دو تمدن اروپایی و اسلامی در این خلاصه می‌شود که میراث مشترک تمدن اروپا و اسلام علی رغمِ مشابهتی که بین سرزمین‌های تمدن اسلامی با وضعیت اروپا در عصر رنسانس بود، در اروپا موفق به ایجاد نهضت انسان‌گرایی شد –که آن هم به نوبۀ خود اروپای مدرن را شکل داد– درحالی‌که نتوانست نهضتی مشابه در سرزمین‌های اسلامی پدید آورد. در سرزمین‌های اسلامی، همانند اروپا، امیرانی امور را به دست داشتند که به دانش و هنر عنایت داشتند و مشوّق دانشمندان و هنرمندان بودند دقیقاً همانند امیرانی که در اروپا مشوّق نهضت انسان‌گرایی بودند؛ در سرزمین‌های اسلامی نیز مانند اروپا نزاع سختی میان ارباب دین و دنیا در جریان بود. نکتۀ شگفت آور این است که بهرۀ تمدن اسلامی از میراث یونانِ قدیم به مراتب بیش از تمدن اروپایی بود و انسان‌گرایی نیز نهضتی بود که با میراث یونان پیوند تام داشت اما علی رغمِ همۀ اینها، نهضت انسان‌گرایی در تمدن اسلامی رشد نیافت.

نتایجی که ارکان مشترک در عالم اسلامی به جای نهاد با نتایجی که در اروپا به بار آورد تفاوت فراوان داشت. در پاره‌ای موارد هر دو تمدن امر واحدی را از میراث مشترک تمدنی اخذ کرده بودند اما در این‌جا نیز هرکدام رنگ خاص خود را به آن داده بودند و گاه این مشابهت‌ها تنها در حد مشابهت‌های ظاهری بود و از نظر مضمون و محتوی بسیار از هم دور بودند. برای نمونه مفهوم «شهر» یونانی در معنای مشخصی که در فرهنگ یونانی داشت، در اسلام پدید نیامد و لذا هیچ‌گاه «شهر» در معنای یونانیِ خود معادل و مشابهی در اسلام پیدا نکرد، دقیقاً بر خلاف آنچه در اروپا اتفاق افتاد. هر چه از حیات سیاسی و فرهنگی در شهرهای قرون وسطاییِ کشورهایی مانند ایتالیا و آلمان می‌بینیم، علی رغم تفاوتی که در پدیده‌های بیرونی وجود دارد، همه وامدار و مشابه شیوه‌ای است که در «شهر» یونانی وجود داشت. اسکندریه یا مدائن که تحت نفوذ فرهنگ هلنیستی بودند نیز بیش از آنکه نزدیک و شبیه به بغداد یا قاهره باشند، مشابه ونیز و میلان بودند چرا که نظریۀ «شهروند آزاد» در بغداد و قاهره جایگاهی نداشته درحالی‌که این مسئله اساس زندگی در شهر یونانی و در شهرهای اروپا در طول قرون وسطی بوده است. جمعیت‌های اِخوانی نیز که در جهان اسلام پدیدار شدند، هرچند مبتنی بر مفهومی شبیه به مفهوم اِروس یونانی بودند، باز هم با جمعیت‌های اخوانی که در اروپا شکل گرفته بود تفاوت داشتند زیرا مبنای اخوت در جمعیت‌های اخوانی در اسلام، «فرد» یا «من» نبود بلکه «دیگری» بود. کلیسای غربی، میراث‌دار امپراتوری روم شد و لذا زیربنای فکری‌اش تفاوت عمده‌ای با نظریۀ «امت» در اسلام داشت. این تفاوت را عیناً در ذوق هنری و صور خیال نیز می‌توان مشاهده کرد. اگر این انگاره درست باشد که دانته در سرایش کمدی الهی تحت تأثیر ابن عربی بوده، این قضیه باعث نشده که تصاویر شعری دانته مشابه ابن عربی باشد بلکه برعکس تفاوت‌های بارز تصاویر شعری این دو شاعر به‌خوبی نشان دهندۀ دو روح فرهنگی متفاوت است. تصاویر ابن عربی، تصاویری تجریدی و غیر شخصی است درحالی‌که تصاویر دانته تصاویری زنده و شخصی است. به همین صورت در همۀ زمینه‌ها، تفاوت‌های

آشکاری بین تأثیراتی که میراث یونانی در تمدن اروپا به‌جا نهاد با تأثیراتی که در تمدن اسلامی داشت می‌یابیم. اگر بخواهیم به نظر بکر متکی باشیم چگونه می‌توانیم این تفاوت‌ها را تفسیر کنیم؟

بکر در این سخنرانی جواب این پرسش را با تردید ابراز می‌دارد و می‌پرسد: «آیا می‌توان این اختلاف را ناشی از تفاوت نژادی بین ملل اروپایی و ملل اسلامی دانست؟» اما خودِ وی نیز بر صحت این دلیل تأکید نمی‌کند و خطابهٔ خود را با بیان این اندیشه به پایان می‌برد که از نظر وی به دو دلیل [تمدن] اسلام را می‌توان جزء تاریخ تمدن اروپا قلمداد کرد: 1- امکان مقایسه میان عالم اسلامی و اروپا از منظر تأثیر پذیری از میراثِ تمدنیِ واحد 2- فراوانیِ اثرگذاری و اثر پذیری‌ای که در طول تاریخ میان این دو فرهنگ وجود داشته است.

اما بکر ده سال بعد از سخنرانی مذکور، در خطابهٔ دیگری با لحنی جازم و قاطع به سؤالی که مطرح شده بود پاسخ داد. وی تفاوت اسلام با اروپا در نحوهٔ مواجهه با میراث یونانی- رومی را ناشی از عوامل تاریخی و جغرافیایی و نژادی و مهم‌تر از همهٔ اینها ناشی از تفاوت در «عقلانیت» قلمداد کرد. از نظر وی، عالم اسلامی تنها چیزی را از میراث یونانی اخذ کرد که دارای صبغهٔ عقلانی و منطقی بود. بکر معتقد شده بود که «هرچه که سهم «روح یونانی» در ساخته شدنش بیش از «عقل یونانی» بود مانند شعر غنائی یونانی، ادبیات نمایشی و هرچه یونانیِ محض بود مانند الهه‌های هومری و مورخان بزرگ یونانی، همگی درهایش به سوی شرق بسته ماند»؛ اما برعکس تمدن اسلامی، اروپا در دورهٔ رنسانس بیشترین توجه خود را به جنبه‌هایی از میراث یونانی معطوف کرد که از روح یونانی برآمده بود و نه از عقل یونانی. چنین نگاهی به میراث یونانی، سرشت اصلی رنسانس اروپا شد. حقیقت آن است که رنسانس در اروپا بیش از آنکه نهضتی علمی باشد نهضتی هنری بود.

در اینجا لازم است که در مورد تحول دیدگاه بکر پرسش‌هایی مطرح کنیم. آیا دیدگاه دوم بکر، دیدگاه نخستین او را در مورد اینکه تمدن اسلامی در چارچوب تمدن اروپایی جای می‌گیرد نقض نمی‌کند؟ وی در اظهار نظر دوم خود، از اختلاف بین عقلانیت در عالم اسلامی و اروپا سخن می‌گوید، اختلافی که سبب شد که تمدن در جهان اسلام به کلی با تمدن در اروپا متفاوت باشد. این دو اظهار نظر متضاد چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ در حقیقت معنای این اظهار نظر دوگانه آن است که بکر معیار درستی برای سنجش، انتخاب نکرده بوده است؛ لذا باید مسئله از نو سنجیده شود زیرا نظریهٔ وی کاملاً بر اساس معیاری نادرست طرح شده است.

واقعیت آن است که پژوهشگران، به ویژه در اواخر سدهٔ گذشته تا حد زیادی در استفاده از معیار مذکور[1] راه خطا و افراط پیمودند. کار پژوهشگران آن شده بود که به دنبال شباهت‌های تمدن‌های مختلف با هم بگردند و تلاش کنند تا این

[1] – معیاری که از آن سخن می‌رود همان معیاری است که بکر نیز از آن استفاده کرده بود و می‌توان آن را در این گزاره خلاصه کرد: اشتراک و تشابه در ارکان سازنده تمدن‌ها دلالت بر آن دارد که آن تمدن‌ها منشأ یکسان دارند. [مترجم]

شباهت‌ها را ناشی از اثر پذیری یک تمدن از تمدن دیگر تفسیر کنند. ایشان تمام سعی خود را به کار می‌بستند تا وام‌گیری‌ها و سرقت‌های تمدن‌ها از یکدیگر را بیابند. ایشان با این روش، تمام تمدن‌ها و ملل را در چهرهٔ دزدان چپاولگر ترسیم کردند. رویکردی که در پیش گرفته بودند چشم آنها را بست و توانِ تمییز را از ایشان گرفت تا جایی که با یافتن کوچک‌ترین تشابه ظاهری بین دو پدیده، حکم به تشابه چیزهای دیگر می‌کردند. بی‌شک چنین رویکردی از زیان‌بارترین نتایج روش مکانیکی در تفسیر پدیده‌ها است و این همان روشی بود که در دوران پوزیتیویسم بر جهان علم حاکم شده بود. حتی اگر بپذیریم که بتوان از این روش در علوم طبیعی استفاده کرد، به‌هیچ وجه نمی‌توان از آن در علوم غیرمادی و در رأس آنها تاریخ استفاده کرد، چرا که این روش روحِ هر چیزی را از آن می‌گیرد و آن را تا حد چیزی صرفاً مادی تقلیل می‌دهد؛ این در حالی است که موضوع بحث حاضر، «روح حاکم بر تمدن‌ها» است و چنانچه این روح کنار گذاشته شود تقریباً همه چیز از دست رفته است.

بهره‌مندی از اندکی شَمّ تاریخی کافی است تا بتوان بین اموری که این محققان گمان می‌بردند یکی و یا مشابه هستند تمایز قائل شد. از این رو می‌بینیم که محققان در اوایل قرن حاضر به این روش نادرست در تفسیر پدیده‌ها به شدت اعتراض کردند و سخن از ضرورت توجه به «تمایزات» به میان آوردند و خواستار آن شدند که مورخان در مباحث تاریخی برای شمّ تاریخی خود ارج بیشتری قائل شوند تا از اینگونه خلطِ مبحث‌ها جلوگیری شود.

اوج این انقلاب جدید در روش مطالعه تمدن‌ها و رویگردانی از روش مکانیکی در تحلیل تاریخ را می توان در آرای اشپینگلر مشاهده کرد. اشپینگلر به استقلال کامل تمدن‌ها از یکدیگر باور داشت و معتقد بود مشابهت‌هایی که بین تمدن‌ها به نظر می‌رسد صرفاً مشابهت‌های ظاهری و صوری‌اند و نه بیشتر. از نظر وی تمدن تازه، تنها امور بسیار اندکی را از تمدن‌های پیش از خود اخذ می‌کند و آن‌قدر رشتهٔ پیوند یک تمدن با تمدن‌های پیش از خود باریک است که تقریباً می‌توان از آن چشم پوشید. مقدار اندکی هم که یک تمدن از تمدن‌های پیشین اخذ می‌کند هرگز بدون تصرف و به‌گزینی نیست. از نظر اشپینگلر، تمدن تازه تنها چیزهایی را از تمدن‌های قبل خود برمی‌گزیند که با «روح» او همخوانی و مناسبت داشته باشد و طولی نمی‌کشد که تمدن، عناصر بیگانه را آن‌چنان تغییر می‌دهد که کاملاً با روح کلی خود همگن می‌شود. وی معتقد است که از آنجا که روحِ حاکم بر هر تمدن کاملاً متمایز از روح حاکم بر تمدن‌های دیگر است، اگر پدیده‌ای که در یک تمدن ظهور کرده و روح آن تمدن را در خود تجسم بخشیده باشد بخواهد وارد تمدنی دیگر شود، ناچار تمدنِ مقصد، آن را منطبق با طبیعت خودش متحول می‌کند. به عبارتی بهتر تمدن مقصد عناصر اخذ شده از سایر تمدن‌ها را بازآفرینی می‌کند. حاصل آنکه از طرفی، یک تمدن از تمدن دیگر تنها چیزهایی را به وام می‌گیرد که با روحش هماهنگ باشد و از طرف دیگر طولی نمی‌کشد که تمدن در همان عناصرِ وام گرفته آن‌قدر تغییر به وجود می‌آورد که کاملاً با طبیعتش هماهنگ شود و این تقریباً به معنای تغییر مطلق آن عناصر است. به‌عنوان نمونه می‌دانیم که تمدن یونان در زمینهٔ هنر از تمدن مصر متأثر بوده است؛ اما یونانیان تنها به اخذ اسلوب مجسمه‌ها و ستون‌ها بسنده کردند و به شیوهٔ

معماری اهرام، مدخل معابد و اُبلیسک‌ها توجهی نشان ندادند و در همان عناصری هم که اخذ کردند به‌گونه‌ای تغییر پدید آوردند که تقریباً وجهِ ممیز و روح سابق آن را از بین بردند؛ لذا هم اکنون می‌توان دید که تا چه اندازه ستون‌های مصری و ستون‌های یونانی و همچنین مجسمه‌های مصری و مجسمه‌های یونانی نظیر تمثالِ پرتاب کنندهٔ دیسک[1] متفاوت است. بر اساس نگاه اشپینگلر، در همهٔ اقتباس‌هایی که یک تمدن از تمدن‌های دیگر می‌کند، اصل، «روح حاکم بر تمدن مقصد» است.

حاصل کلام آنکه از نظر اشپینگلر، نباید فریفتهٔ تأثیرات تمدن‌ها بر یکدیگر شد بلکه باید اساس را بر این اصل قرار داد که بر هر تمدنی یک روح خاص حکمفرما است و اشتراک و تشابه در برخی از عناصر تمدن‌ساز، دلالت بر اشتراک و تشابه در روح حاکم بر تمدن‌ها ندارد. سرانجام با این سخن، می‌توان معیاری را که بکر برای تقسیم‌بندی تمدن‌ها برگزیده بود و همچنین روشی را که در پیش گرفته بود تا نشان دهد تمدن اسلامی می‌تواند جزئی از تمدن اروپایی باشد رد کرد. البته این سخن به معنای آن نیست که تمدن اسلامی، تمدنی قائم به ذات بوده و دایرهٔ تمدنی بسته‌ای را شکل داده بوده است. در حقیقت «تمدن اسلامی» جزئی از یک تمدن بزرگ‌تر است که اشپینگلر آن تمدن بزرگ را «تمدن خاورمیانه[2]» می‌نامد.

اکنون وقت آن فرا رسیده که با توجه به تعریفی که در آغاز کلام عرضه شد، ماهیت و ویژگی‌های تمدن خاورمیانه را بازشناسیم. آن تعریف قائل بدان بود که هر تمدنی در سرزمینی با مرزهای کاملاً مشخص شکل می‌گیرد. سرزمینی که تمدن خاورمیانه در آن شکل گرفت کجاست؟ این سرزمین وسیع است، در جنوبی‌ترین قسمتش سرزمین عرب و در شمالی ترین بخش آن شهر بیزانس[3] واقع شده است و از شرق به رود سیحون می‌رسد؛ لذا کل ایران را در بر می‌گیرد. بخش غربی آن خود منطقه‌ای است که از شمال به جایی می‌رسد که شاخص‌ترین شهرش الرَّها[4] است و از جنوب به سوریه و فلسطین و مصر می‌رسد که شاخص‌ترین شهرش اسکندریه است. سرزمین‌های تمدن خاورمیانه، نوعاً همان مناطقی است که به واسطهٔ اقدامات اسکندر، رنگ هلنی به خود گرفت و شهرهای اصلی آن که عبارت بودند از اسکندریه، انطاکیه، الرَّها، اِفِسوس، بیزنطیه و مدائن رونق یافتند و به شهرهایی جهانی بدل شدند که پر از کلیساهای بزرگ و بازارها و بناهای عظیم بودند و این همزمان بود با دوران اضمحلال و ویرانی شهرهای مغرب زمین.

این، حدودِ مکانی تمدنِ خاورمیانه بود. هم اکنون باید بحثی دربارهٔ حدود زمانی آن پیش کشیم. گفته شد که هر تمدنی در لحظه‌ای متولد می‌شود که در آن یک روح بزرگ بیدار می‌شود و از آن حالت روانی ابتدایی خویش که مربوط به دورهٔ

---

[1] – **Disco bolus**

[2] – اشپینگلر هشت تمدن بزرگ و متمایز جهانی را از یکدیگر بازشناخت و موفق شد تا روح حاکم بر سه تمدن از این تمدن‌های هشتگانه را مورد مطالعه قرار دهد. وی یکی از این هشت تمدن بزرگ را «تمدن عربی» نامید که شامل تمدن ایران باستان، بیزانس و تمدن اسلامی می‌شد. به احتمال زیاد اشپینگلر از آن جهت که مهم‌ترین جزء تمدن بزرگ را تمدن عربی [=اسلامی] قلمداد کرده بود، خود تمدن بزرگ را نیز به همان نام خواند. همچنین نگاه کنید به تعلیق 2 از صفحهٔ 9 همین کتاب.

[3] – یا بیزانطیه، در مرز ترکیه و یونان، نزدیک تنگه بسفور [مترجم]

[4] – به یونانی به آن اِدِسا می‌گفتند امروزه به اُرفِه معروف است و در جنوب ترکیه واقع شده است. [مترجم]

طفولیت است جدا می‌گردد. روحِ تمدن خاورمیانه، [برای آخرین بار] در سدهٔ پنجم پس از میلاد مسیح بیدار شد و این دورانی بود که می‌توان آن را بهار تمدن خاورمیانه نامید؛ اما این تمدن پیش از آن در دوران طفولیت خود، نخستین بار در چهرهٔ ادیان آسمانیِ ایرانیان، یهود و کلدانیان در حوالی سال 700 ق م جلوه کرد؛ بعد از آن برای بار دوم در حوالی سال 300 ق م ظهور کرد[1] که همزمان بود با وقوع جریاناتی که سرنوشت جهان و آیندهٔ ملل را رقم زد. در این زمان بود که در آن، اندیشهٔ جدال دوگانهٔ نور و ظلمت و همچنین تصاویر رنگارنگ از بهشت و جهنم و جهان آخرت به‌طور عمومی، همراه با بشارت به ظهور پیامبری که مبعوث می‌شود بروز کرد. سپس روح این تمدن در سده‌های اول مسیحیت با زایش روح اسطوره دوباره زنده می‌شود. در این دوره، روح تمدن خاورمیانه پیرامون شخصیت زردشت اسطوره می‌سازد و از زردشت خنده‌ای سر می‌زند که به سوی آسمان بالا می‌رود و سراسر گیتی با آن هم‌صدا می‌شود، همچنین پیرامون حواریون اسطوره‌هایی شکل می‌دهد که شهرهای مدیترانه را فرا می‌گیرد. در همین زمان است که عالم یهودی از نو قصه‌های داوود و پدران نخستین را بازگو می‌کند و بت‌پرستان هلنی، فیثاغورس و هرمس و بلیناسِ حکیم را تا مرتبهٔ نیمه‌خدایان بالا می‌برند. روح این تمدن به بروز استعدادهای بارور و امکانات فیّاضش ادامه می‌دهد و ادیان و مذاهب تازه را شکل می‌دهد. آنگاه مانی در قرن سوم بعد از میلاد و در زمان حکمرانی شاپور ساسانی دین و یا مذهب تازه‌ای بنیان می‌نهد که جامعِ تمامِ مذاهب دینی‌ای است که تا آن زمان روح این تمدن به بار آورده است. سپس قرن چهارم فرا می‌رسد که قرنِ تثبیتِ مذاهبِ دینی و استحکام جایگاه ادیان است، مزدکیه دین دولت ساسانیان می‌شود و آیین میترایی در دوران دیوکلیسیان، دین مسلط روم می‌گردد و پس از آن کنستانتین [اول] دین مسیحیت را در امپراطوری روم، دین رسمی اعلام می‌کند و پیروِ آن مملکت سبأ و اَکسوم[2] نیز مسیحی می‌شوند.

پس از این وقایع، دیگر وقت آن فرا رسیده بود که روح تمدن خاورمیانه به قلّهٔ خود برسد و همهٔ استعدادهای خود را محقق کند و دینی عرضه کند که بر همهٔ ادیان برتری یابد و مردمانی را به میدان آورد که تمام سرزمین‌های زیر نفوذ روحِ تمدن خاورمیانه را فتح کنند و تحت لوایِ واحد درآورند. این دین، همان دین اسلام بود و این مردمان، همان قوم عرب بودند. روح تمدن خاورمیانه در پرتو اسلام و به لطف طبیعت قوم عرب، موفق شد تمدن اسلامی را تشکیل دهد. تمدن اسلامی والاترین دستاورد روح تمدن خاورمیانه بود؛ اما نقطهٔ اوج این تمدن، مصادف با زمانی شد که صلیبیون درهای بیت‌المقدس را کوبیدند و توانستند به سرعت از آن عبور کنند و این خود نشانه‌ای از آغازِ اضمحلالِ تمدنِ خاورمیانه و در طرف مقابل، تولدِ تمدنِ اروپایی بود.

تمدن خاورمیانه از روح خاصی بهره‌مند بود که در تمدن‌های دیگر نظیر نداشت؛ این روح همهٔ شاخه‌های تمدن خاورمیانه یعنی شاخه‌های بیزانسی، ایرانی و اسلامی را هم رهبری می‌کرد. برای شناخت هرکدام از شاخه‌های تمدن بزرگِ

---

[1] – احتمالاً اشاره مؤلف به دوران هلنیستی است که به دورهٔ بین اضمحلال تمدن یونان باستان و آغاز امپراطوری روم اطلاق می‌شود (از قرن سوم قبل از میلاد تا اول میلادی). آغاز این دوران مصادف است با لشکرکشی‌های اسکندر به شرق که به درآمیختگی تمدن شرق و غرب (یونان و خاورمیانه) می‌انجامد. [مترجم]

[2] – پایتخت پادشاهی اَکسوم؛ واقع در اتیوپی کنونی. [مترجم]

خاورمیانه ناچار باید ویژگی‌های روح اصلی حاکم بر آن را بشناسیم. نخستین ویژگی روح تمدن خاورمیانه، قائل بودن به «تمایز قاطع بین نفس و روح» است. تمایز بین روح و نفس، امری است که آشکارا در همهٔ مظاهر این تمدن از هنر و علم گرفته تا دین و قانون و سیاست بروز کرده است. روح از خدا و ملکوت اعلی و نور صادر می‌شود در حالی‌که نفس آمیخته با جسم و خاک است و تحت سلطهٔ ظلمت قرار دارد. اولی مایهٔ خیر و دومی باعث شر است. هرچه از اولی صادر می‌شود خوب و هر چه از دومی زاییده می‌شود قبیح است. مردم نیز به دو دستهٔ روحانی و نفسانی تقسیم می‌شوند. از آنجا که روح از خدا صادر می‌شود، روح، واحد است درحالی‌که نفس، متکثر و متفرد است ولذا نفس هر شخص متمایز از نفس دیگران است. روح، خود را از طریق «کلمه» به مردم نشان می‌دهد و کلمه آن چیزی است که پیام‌های روح والا را به مردم می‌رساند.

روح که واحد و در بین همهٔ مردم مشترک است، مصدر خیر است و انسان ناگزیر بایستی در این روح فنا شود و نفس را به کلی انکار کند زیرا نفس مصدر شر و تاریکی است. روح تمدن خاورمیانه، فردیت[1] را به شدت انکار می‌کند زیرا آن را برآمده از نفس می‌داند. وی فردیت را در نیروی والای روح فنا می‌کند و این فنا کردنِ فردیت را وظیفهٔ ضروری انسان می‌داند و بر این باور است که همه چیز بایستی بر پایهٔ روح قوام یابد. از نظر روح تمدن خاورمیانه، هرآنچه فردیت را بروز دهد یا هرآنچه بر فردیت تأکید کند، شر است. روحِ تمدن خاورمیانه در باب اخلاق، اصلی‌ترین وظیفهٔ انسان را تسلیم در برابر نیروی والای روح می‌داند و در باب زیبایی شناسی، چیزی را زیبا می‌شمرد که یا روح را تجسم بخشیده باشد و یا آنکه به صعود به سوی آن فرا بخواند و در باب معرفت معتقد است که معرفت حقیقی همانا معرفتی است که از روح –که ساحتِ مشترک انسان‌هاست– صادر شده باشد و لذا هر معرفتی که از استقلالِ فکر زاییده شده باشد باطل است و به بیراهه می‌رود. به عبارتی دیگر روحِ تمدن خاورمیانه بر این باور است که معرفتِ حقیقی معرفتِ حاصل از اجماع است و نه رأی فردی.

با این مقدمه، قادر خواهیم بود که خصوصیت اصلی روح تمدن خاورمیانه یعنی قائل بودن به تضاد نفس و روح را تبیین کرده و آشکارا تأثیر چنین خصوصیتی را در چهار عرصهٔ اصلی تمدن خاورمیانه یعنی هنر، دین، قانون و سیاست مشاهده کنیم.

هنر: یکی از نتایج مستقیم فقدان فردیت در تمدن خاورمیانه، رشد نکردن هنرهای تجسمی از جمله نقاشی و پیکرتراشی بود زیرا به تصویردرآوردنِ جسم و شخصیتِ مستقلِ منفرد، مستلزم بروز فردیت است و این همان چیزی است که با روح این تمدن ناسازگار است. تنها چیزی که روح تمدن خاورمیانه از طریق به‌کارگیری رنگ عرضه کرد، گونهٔ هنری خاص بود که تأکید اصلیش بر روح بود؛ روحی که نافی و ویرانگرِ فردیت باشد. این همان هنری است که فرنگیان آن را «اسلیمی»[2]

[1] – «ذاتیة»

[2] – **arabesque**

نامیدند. از آنجا که هنر اسلیمی در کنار طرح‌های قوسی شکلی که همانند نعل اسب کشیده می‌شدند، برجسته‌ترین نمایندهٔ روح تمدن خاورمیانه است جای دارد که در آن تأمل کنیم. نمونهٔ نخستین این سبک را می‌توان در هنر بیزانسی– از شاخه‌های تمدن خاورمیانه– مشاهده کرد و از طریق مقایسهٔ آن با طرح‌های مشابه یونانی قادر خواهیم بود که به تفاوت بارز بین روح تمدن خاورمیانه و روح یونانی پی‌ببریم. نقطهٔ مشترک بین دو طرح آن است که هر دو بر اساس تکرارِ ترسیمِ برگِ درختی معروف به «شوكة اليهود[1]» پدید آمده‌اند؛ اما در طرح یونانی آشکارا مشخص است که هر برگ موجودیت و تنه‌ای مستقل دارد و اگر درست باشد می‌توان گفت که هر برگ دارای فردیت است اما هنر بیزانسی همهٔ برگ‌های درخت را به خطوط نامحدودی که سطح را کاملاً می‌پوشاند تجزیه می‌کند، به‌طوری‌که استقلال و تشخص برگ‌های درخت کاملاً سلب می‌شود. در واقع طرح اسلیمی آنگونه که اشپینگلر می‌گوید طرحی است بدون جسم. در این طرح به‌واسطهٔ پوششی که با تکرارهای فراوان ایجاد می‌شود، جسم هر چیز از آن گرفته می‌شود. طرح اسلیمی ویژگی دیگری نیز دارد که مستقیماً ناشی از روح عام تمدن خاورمیانه نیست بلکه ناشی از یکی از خصوصیات قوم عرب است؛ از اینرو در قسمتی که از خصوصیات قوم عرب سخن می‌گویم بدان اشاره خواهم کرد.

دین: تضاد بین روح و نفس و انکار نفس در برابر روح، خصوصیتی است که در همهٔ ادیان آسمانی مشاهده می‌شود. در واقع این ویژگی در حکمِ خصوصیت اصلی ادیان آسمانی است و این بدان سبب است که تمام ادیان آسمانی در مناطق تحت نفوذ روح تمدن خاورمیانه شکل گرفته‌اند. به دلیل وضوحی که این مطلب دارد، نیاز به توضیح بیشتر نیست.

قانون: خصوصیت یادشده، در عرصهٔ قانون‌گذاری در تمدن خاورمیانه نیز به وضوح خود را نشان می‌دهد. قانون قدیم یونانی و رومی، برآمده از نگاهی فردگرایانه بود زیرا این افراد بودند که قانون را وضع کرده بودند و قانون چیزی نبود جز نتیجهٔ تجارب عملی انسان‌ها. این درحالی بود که روح تمدن خاورمیانه، قانون را امری صادرشده از جانب نیروی برتر یا خدا تلقی می‌کرد. از اینرو روح تمدن خاورمیانه تمایزی را که قانون رومی بین قوانین وضعی (jus) و قوانین الهی (fas) قائل بود بی‌معنی می‌دانست زیرا در نگاه او، قوانین همه از مصدر واحد صادر می‌شوند. اگر مصدر قانون، خدا است پس قانون بایستی در قالب «کلامِ» خدا یا همان کتاب‌های مقدس که حاوی اوامر و نواهی خداوند هستند، ظهور یافته باشد. بر این اساس، وظیفهٔ قاضی از نظر روح این تمدن، کاملاً با وظیفهٔ پریتور[2] نزد رومیان تفاوت داشته است، چرا که وظیفهٔ قاضی در نظر روح تمدن خاورمیانه وظیفهٔ یک شارح بود در حالی‌که وظیفهٔ پریتور نزد رومیان، استنتاج قانون بر پایهٔ رویدادهای واقع شده و احوال عملی بود. از نظر روح تمدن خاورمیانه چنانچه قاضی در کلام خدا مطلبی منطبق با رویداد واقع شده نیابد، مُجاز نیست که از جانب خود حکم کند بلکه باید به اجماع رجوع کند زیرا پس از کتاب‌های آسمانی، اجماع مصدر اصلی صدور حکم شناخته می‌شود.

---

[1] – یا «أكنتة»؛ به فارسی به آن «قَرصَعنه» گویند. [مترجم]

[2] – Praetor

سیاست: تجلی این خصوصیت را در حوزهٔ سیاست تمدن خاورمیانه نیز می‌توان مشاهده کرد. در این تمدن، حکومت بایستی همواره متکی به نیروی برتر باشد وگرنه حکومتی فاسد محسوب می‌گردد. از اینرو فرد حاکم همواره یکی از رجال دین نیز بوده و در وجودِ وی سلطنت دینی و سلطنت دنیوی باهم گرد می‌آمده است. نظریهٔ خلافت اسلامی بارزترین نمونهٔ چنین خصوصیتی است. تلقی روح تمدن خاورمیانه از مفهوم دولت با تلقی مرسوم از مفهوم دولت تفاوت دارد. قلمرو دولت در معنای مرسوم خود محدود به مرزهای سیاسی است اما حیطهٔ نفوذ دولت در تمدن خاورمیانه تا جایی است که امت یعنی اجتماع مؤمنان وجود دارند. اینها ویژگی‌های عام و اصلی روح تمدن خاورمیانه بود که در پدیده‌های گوناگون خود را ظاهر کرده بود. این خصوصیات به بارزترین وجهِ ممکن در تمدن اسلامی که جزئی از تمدن خاورمیانه بود ظاهر شد و همانطور که پیش از این اشاره شد تمدن اسلامی بالاترین مرتبه‌ای بود که تمدن خاورمیانه بدان دست یافته بود.

البته نمی‌توانیم در این میان سهمِ نژاد را نادیده بگیریم و بدان نپردازیم. ملل گوناگونی در پدید آمدن روح تمدن خاورمیانه سهم داشتند اما همهٔ آنها به یک اندازه تجلیات این روح را در خود نمایان نکردند، بلکه هر یک به میزانی معین این روح را تجسم بخشیدند. یکی از این نژادها، نژاد عرب بود. محققان در تشخیص خصلتی که عرب را از سایر نژادها متمایز می‌کند اختلاف نظر فراوان دارند. به عقیدهٔ ما سنجیده‌ترین عقیده را لَسّن[1] اظهار کرده که گفته خصلت تمایزبخش عرب این است که در میان ساحات سه‌گانهٔ نفس، ساحت ارادهٔ او بر دو ساحت دیگر یعنی عقل و عاطفه چیرگی دارد. ویژگی‌های روحی نژاد عرب متأثر از ترتیب ساحات نفس او است، بدینگونه که ساحتِ اراده ساحتِ غالب و بَعد از آن ساحتِ عاطفه و نهایتاً ساحتِ عقل در ضعیف‌ترین موضع قرار می‌گیرد. فردی با این مشخصات به خصایصی چون شجاعت در دست زدن به کارهای بزرگ، حزم و سرعت عمل متصف می‌گردد؛ اما وقتی که ارادهٔ چنین شخصیتی تحت حاکمیت عقل قرار نداشته باشد، اراده‌اش تبدیل به اراده‌ای پر شور و حرارت اما عاری از غایت‌اندیشی می‌شود. چنین شخصی در انجام امورِ عقلی و تولید فکر ناتوان است[2] و به جای تأملات نظری به سوی امور عملی گرایش می‌یابد. به همین سبب، افرادی که چنین خصلتی دارند در علوم نظری مهارتی ندارند و به‌عکس توانایی‌شان در علوم عملی بروز می‌کند. از آنجا که در ترتیب ساحاتِ نفسِ چنین فردی، ساحت عاطفه در مرتبهٔ وسط و ساحت عقل در انتها قرار دارد، وی از توانایی «خیال» نیز بی بهره است زیرا خیال چیزی نیست جز آمیزه‌ای از عاطفه و عقل.

حال اگر از این زاویه به مظاهرِ قومیِ نژاد عرب نگاه کنیم می‌توانیم کیفیت آنها را تفسیر کنیم. هنر عربی نتوانست ژانر حماسی و نمایشی را در خود بپروراند زیرا عرب از خیال بی بهره بود. دستاوردهای هنری عرب آشکارا حکایت از همان چیرگی ساحت اراده بر ساحات عاطفه و عقل دارد. برجسته‌ترین نتیجهٔ هنری عرب به‌طور خاص در طرح‌های قوسی شکلی که همانند نعل اسب کشیده می‌شدند جلوه‌گر شده است. اگر در این طرح‌های قوسی شکل، دقیق شویم در

---

[1] – Christian Lassen

[2] – «العجز بالقيام بالأعمال الروحية أى على الإنتاج الروحي»

می‌یابیم که آنها دارای برآمدگی‌ای هستند که از محور [تقارن] طرح خارج می‌شود. چنین برآمدگی‌ای خارج از قوانین زیبایی‌شناسانه به نظر می‌آید. در حقیقت آنچه طرح قوسی شکل را بر پا نگاه داشته، چیزی نیست جز قدرت اراده. پیش از این اشاره شد که این اراده، اراده‌ای جهت‌دار نیست و این به بهترین وجهی در دومین دستاورد هنری خاص عرب یعنی «نقوش اسلیمی» نمایان است چرا که نقوش اسلیمی نیز نقوشی‌اند که جهت خاصی ندارند و یا می‌توان گفت به هر جهتی می‌توانند میل کنند. همانطور که الفرد روزنبرگ[1] گوشزد کرده، نقوش بازتاب دهندهٔ قوهٔ اراده هستند و در این مورد می‌توان گفت که نقوش اسلیمی دلالت بر اراده‌ای غیر جهت‌دار می‌کنند.

اگر مشاهده می‌شود که علوم نظری نیز در تمدن اسلامی وجود داشته باید توجه کنیم که کسانی که به این علوم مبادرت می‌ورزیدند از اقوام غیر عرب مانند ایرانیان و مغول‌ها بودند. سبب آن نیز همان خصوصیتی است که پیش از این اشاره کردیم یعنی چیرگی ساحت اراده بر ساحات دیگر نفس و قرارگرفتن ساحت عقل در پایین‌ترین مرتبه. به همین نحو می‌توان دریافت که چرا نژاد عرب، شریعت– سومین ثروت روح تمدن خاورمیانه – را بر دو تای دیگر یعنی دین و زبان مقدم کرد؛ دلیل آن این است که شریعت، علمی عملی است و عرب می‌توانست در آن سرآمد شود.

در زمینهٔ سیاست نیز وضع به همین منوال بود و عرب بیشترین مهارت خود را در این زمینه در بُعد عملی نشان داد و نه بُعد نظری. چرا که سیاستِ عملی به معنای جنگ و فتح بود و اینها جولانگاه اصلی فعالیت قوهٔ اراده است. بر این اساس می‌توان گفت که سرعت شگفت‌انگیز عرب در فتوحات نیز تا حد زیادی معلول همین چیرگی ارادهٔ سرکش و نیرومند بر دیگر ساحات نفسانی عرب بوده است. ناگفته پیداست که سهم انگیزهٔ دینی نیز در سرعت شگفت انگیز فتوحات ناچیز نبوده، اما با این همه باید گفت که در این فتوحات، سهم ارادهٔ قوم عرب بیش از سهم انگیزهٔ دینی‌اش بود. نباید از یاد برد که کسانی چون عمروبن عاص یا خالدبن ولید بودند که ممالک را فتح کردند، نه افرادی که صرفاً متدین و مؤمن بودند چون عبداللّه بن عمر. مسیری نیز که فتوحات پیمود دلالت بر وجود اراده‌ای بدون هدایت عقل در فاتحان دارد؛ زیرا در پشت این غزوات برای فتح ممالک، نقشه‌ای منظم و منطقی وجود نداشت که اجزایش یکی پس از دیگری به اجرا درآید. تنها این بود که ناگاه جنگجویان همانند سیل بنیان‌کن به سوی شرق، شمال و جنوب سرازیر می‌شدند.

اگر تمدن اسلامی، صرفاً از نژاد عرب ساخته شده بود، تنها از همین جهاتی که ذکر شد از سایر ملل تمدن خاورمیانه متمایز می‌شد ولی تمدن اسلامی، نژادهای دیگر غیر عرب را نیز شامل شد و این مسئله، تمدن اسلامی را متنوع و بارور ساخت. برای درک این تنوع لازم است تا خصایص دیگر نژادهای غیر عرب را نیز بررسی کرده و اثر آنها را در بدست آمدن کیفیت خاصی که تمدن اسلامی واجد آن بود تبیین کرد اما گمان می‌کنم فعلاً مجالی برای طرح این بحث نباشد.

[1] – Alfred Rosenberg

ابن مقفع

زندقه

پدیدهٔ زندقه در اسلام دارای تاریخی طولانی است. شرق شناسان عنایت شایان توجهی بدین قضیه مبذول داشته‌اند و در این مورد رساله‌های کوتاه و یا مقالات بلند و مفصلی نوشته‌اند و این روندی است که همچنان ادامه دارد. بیشتر نوشته‌های شرق‌شناسان حاوی مطالب جدید و جالب است اما علی رغم این توجه فراوان، به مقصدِ قابل توجهی در این مسیر دست نیافته‌اند و در روشن کردن بسیاری از مطالب مربوط به پدیدهٔ زندقه ناکام بوده‌اند.

شرق شناسان بدان دلیل به پژوهش دربارهٔ زندقه علاقه نشان داده‌اند که پی برده‌اند بدون آشکار شدن زوایای این پدیده، کیفیت پیدایش بسیاری از دیدگاه‌های کلامی و حتی مکاتب کلامی که به‌ویژه در قرن‌های دوم و سوم هجری پدید آمدند مجهول خواهد ماند. برای نمونه بسیاری از دیدگاه‌های معتزله، بدون آگاهی از مجادلات جدّی و فراوانی که بزرگان معتزله و زندقه داشته‌اند به‌درستی فهم نخواهند شد. چه آنکه در بسیاری از موارد، مباحث مطرح شده از سوی زنادقه بود که معتزله را وادار می‌کرد موضعی خاص اتخاذ کنند. اگر فرصتی در اختیار بود و می‌توانستیم به‌دقت، سیرِ پیشرفت دیدگاه‌های معتزله را دنبال کنیم و منحنی تحولاتش را ترسیم کنیم روشن می‌شد که زندقه بیشترین سهم را در تکوین و تحولات آرای معتزله داشته‌اند.

فعالیت‌های زنادقه در جنبش سیاسی- فرهنگی شعوبیه که به‌ویژه در اوائل خلافت عباسیان فعال بود نیز تأثیر فراوان داشت. حتی بی آنکه نیاز باشد لزوماً نظر دکتر طه حسین بک در کتاب حدیث الأربعاء را بپذیریم -که در آن، تمام جریان زندقه یا بیشتر آن را به جنبش شعوبیه منسوب می‌کند- می‌توانیم حداقل مطمئن باشیم که بین زندقه و شعوبیه پیوند پایدار و محکمی برقرار بوده است تا آنجا که برخی از طرفداران فرهنگ عربی که ضد شعوبیه بودند، صرفِ شعوبی بودن را دلیلی بر زندقهٔ افراد می‌گرفتند. در ادامه به این مسئله خواهیم پرداخت.

از همهٔ اینها گذشته، بدون در نظر آوردن جنبش زنادقه، کیفیت تحولات معنوی و تطورات عقلانیت عامه- به معنای حقیقی آن- در سرزمین‌های اسلامی به‌درستی درک نخواهد شد زیرا جنبش زنادقه سهمی چشمگیر در تعیین خطِ سیر معنوی و عقلانی جوامع اسلامی داشته است. بر اثر فعالیت‌های جنبش زنادقه، تحولات معنوی در جهان اسلام سمت و سوی خاصی یافت و مرزهای اصلی آن روشن شد. همچنان‌که این فعالیت‌ها، کیفیت عقلانیت عامه در تمدن اسلامی را نیز رقم زد و به آن رنگ خاصی بخشید؛ رنگی که با مرور زمان با آن ماند و تغییر نکرد.

اینها دلایلی بود که شرق شناسان را برانگیخت که به مطالعهٔ جنبش زندیقان، علاقهٔ فراوان نشان دهند؛ اما این را نیز باید خاطر نشان کرد که پژوهش ایشان تا به امروز ناقص مانده و در آن تا حد زیادی مسامحه و خطا راه یافته است. البته

حقیقت آن است که سبب اصلی مسامحه و لغزش محققان آن است که تاریخ زندقه در اسلام، عرصه‌ای به‌شدت پیچیده و آشفته است و همین مسئله، کار ما را نیز -حداقل در حالِ حاضر - برای تبیین و ایضاح آن بسیار دشوار می‌سازد.

اصطلاح «زندیق» اصطلاحی پیچیده و مشترک است زیرا به‌گونه‌ای به کار رفته که دلالت بر معانی متعدد دارد. معانی‌ای که علی رغم داشتن وجوه تشابه، تفاوت‌های فراوانی دارند. زندیق در کاربرد اولیهٔ خود به شخص مؤمن به دیانت مانوی – شخصی که به دو اصلِ ازلیِ نور و ظلمت باور داشته است– اطلاق می‌شده؛ بعدها دلالت آن تعمیم یافته و هر شخص بدعت‌گذار یا ملحد را زندیق می‌گفتند. دلالت لفظ زندیق همچنان گسترش یافته و به جایی رسیده که به هر فرد غیر سُنّی و یا حتی فردی که به‌گونه‌ای غیر متعارف یا بی قید می‌زیسته مانند شاعران و نویسندگان، زندیق گفته می‌شده است.

استاد هانس هاینریش شِدِر[1] مقالهٔ مفصلی در باب ریشهٔ اصطلاح زندیق و نحوهٔ استعمال آن در میان نویسندگان غیر مسلمان نگاشته است. (Schaeder,1972:274) همچنین استاد ماسینیون[2] معانی گوناگون لفظ زندیق را آنگونه که نویسندگان مسلمان به کار برده‌اند گردآوری کرده و نتایج تحقیق خود را ذیل واژهٔ زندیق در دایرة المعارف اسلامی و همچنین در کتاب «مصائب حسین بن منصورحلاج[3]» آورده است. (Massignon,1922 :186) از این دو تحقیق آشکار می‌شود که اصطلاح زندیق به مرور زمان، آن‌قدر طیف معانی گسترده‌ای یافته که به‌دقت نمی‌توان حدود معنایی آن را مشخص کرد و لذا در مواجهه با این اصطلاح و همچنین سیاقی که این اصطلاح آن به‌کار رفته است باید نهایت احتیاط و هشیاری را به‌کار بست.

علاوه بر آنچه ذکر شد این نکته را نیز نباید از یاد برد که منابعی که به مسئلهٔ زندقه و زندیقان پرداخته‌اند، هم اندک هستند و هم نامطمئن. یکی از دلایل کم بودن منابع در مورد زندقه آن است که تقریباً تمامی نوشته‌های زندیقان از میان رفته و چیزی جز قطعات پراکنده که در کتاب‌های ردیه باقی مانده در اختیارمان نیست. برای نمونه، مرحوم دکتر کراوس[4] پاره‌ای از نوشته‌های ابن راوندی را در خلال کتاب مجالس مؤیدیه یافت. این نوشته‌ها را داعی الدعاة فاطمیان، مؤیدالدین شیرازی از کتاب زمرد ابن راوندی اخذ و بر آن ردیه نوشته است[5]. از دیگر عوامل کم بودن منابع در این حوزه آن است که بسیاری از منابعی که از زندقه و یا زندیقان مطلبی به میان آورده‌اند همچنان به صورت خطی هستند لذا در دسترس محققان قرار نگرفته‌اند. مهم‌ترینِ این منابع، کتاب‌های شیعی مانند کتاب الاحتجاج طبرسی است.

از طرف دیگر منابعی که در مورد زندقه نگاشته شده و امروزه در اختیار داریم از دو سو غیر قابل اعتماد هستند. نخست آنکه در برخی موارد، نویسندگان در ثبت روایات دقت کافی به کار نبسته‌اند و وقایع را به‌گونه‌ای مشوش و ناقص نقل

---

[1] – Hans Heinrich Schaeder

[2] –Louis Massignon

[3] – La passion d'al–Hosayn–Ibn–Mansour al–Hallaj

[4] – Paul Kraus

[5] – در فصل مربوط به ابن راوندی از کتاب حاضر به تفصیل به این ردیه پرداخته شده است.

کرده‌اند و دیگر آنکه بیشترِ منابعِ موجود دربارهٔ زنادقه توسط دشمنان و منتقدانِ ایشان نگاشته شده است. این نوشته‌ها نوعاً به قصد باطل کردن آرای زنادقه فراهم آمده و در نقل سخنان زندیقان امانت کافی رعایت نشده است. منتقدان زندقه در موارد بسیاری در سخنان زنادقه تصرف کرده‌اند تا آنها را به‌گونه‌ای درآورند که با اغراض خودشان برای جدال با زنادقه سازگار باشد و نظرات آنها را به‌گونه‌ای تغییر داده‌اند که مستلزم نظراتی باشد که خود منتقدان علاقه داشتند از زندیقان بشنوند. از اینرو محقق در تشخیص اصالت سخنان منسوب به زنادقه و شناخت تحریفات آنها کار دشواری در پیش دارد.

این دشواری‌ها موجب شده که شرق شناسان تنها به تحقیق در باب قسمت‌های خاص و محدودی از موضوع گستردهٔ زندقه بسنده و توجه خود را صرفاً به شخصیت‌های انگشت‌شماری از بین شمارِ فراوانِ زندیقان معطوف کنند؛ شخصیت‌هایی که از آنها نشانه‌ای در منابعی که در اختیارشان بوده یافته‌اند لذا هیچ‌یک از شرق شناسان تا امروز تحقیقی جامع و فراگیر راجع به جنبش زنادقه انجام نداده است.

سابقهٔ پژوهش دربارهٔ زندیقان از این قرار است: گولدزیهر[1] در همایش بین المللی شرق شناسان در سال 1893 م بحث ارزشمندی درمورد صالح بن عبدالقدوس عرضه کرد.(Goldziher,1893: 2/104) بعد از او کریمسکی[2] رسالهٔ کوچکی (65 صفحه) به زبان روسی دربارهٔ ابان بن عبد الحمید لاحقی نگاشت که در سال 1913 م در مسکو به چاپ رسید. در مورد ابن مقفع پژوهش‌های متعددی به عمل آمده که مشهورترینشان اثر عباس اقبال است که با عنوان شرح حال عبدالله مقفع به زبان فارسی نگاشته شده است. پس از آن فرانچسکو گابرییلی[3] مقاله‌ای با عنوان مؤلفات ابن مقفع نوشت که در مجلهٔ مطالعات شرقی[4] در سال 1932 م منتشر شد (Gabrieli,1932: 197) و این بهترین اثری است که تاکنون در رابطه با ابن مقفع نوشته شده است. این مقاله خود باعث پیدایش دو پژوهش دیگر شد؛ یکی نوشته‌ای با عنوان دربارهٔ ابن مقفع که در همان مجلهٔ مطالعات شرقی در سال 1933 م به قلم پُل کراوس به رشتهٔ تحریر درآمد و دیگری پژوهشی که ریختر[5] به عمل آورد و ضمن آن مطالبی صریح‌تر و شجاعانه‌تر از گفته‌های گابرییلی در مقالهٔ مذکور، بیان کرد. (Richter, 1932) پیش از این، به مناسبت بحث از قطعات مأخوذ از کتاب زمرد ابن راوندی که پل کراوس در کتاب مجالس مؤیدیه بدان دست یافته بود، به مقالهٔ پل کراوس اشاره کردیم. این مقالهٔ مبسوط، بهترین تحقیقی است که تاکنون راجع به ابن راوندی شده است. استاد فرانچسکو گابرییلی نیز مطلبی تحت عنوان توضیحاتی دربارهٔ بشار بن بُرد نوشت که در آرشیو مدرسهٔ مطالعات شرقی[6] در سال 1937 م به چاپ رسید.

---

[1] – Ignaz Goldziher

[2] – Agatangel Efimovich Krymskii

[3] – Francesco Gabrieli

[4] –Rivista degli Studi Orientali(RSO)

[5] – Gustav Richter

[6] – The Bulletin of the School of Oriental Studies(BSOS)

هیچ یک از این پژوهشگران تا به امروز در پی آن نبوده‌است که تحقیقی همه‌جانبه دربارهٔ جنبش زندقه انجام دهد. هم‌اکنون در مقابلم مقالهٔ مفصل استاد جورج وَجده[1] است که در سال 1935 م آن را نوشت و در سال 1937 م در مجلهٔ مطالعات شرقی به چاپ رساند. (Vajda, 1937: 16/173) وی کوشش کرده تا با رویکردی پدیدار شناسانه –اگر این تعبیر درست باشد– و صرف نظر از منازعاتی که ضدِ دوگانه پرستی و مانویت در اوائل عصر عباسی برپا بوده، به تاریخ زندقه بپردازد. وی تحقیق خود را متکی به آثار تاریخی مربوط به شکنجه‌هایی که زندیقان متحمل می‌شدند کرده و مشهورترین زندیقان دورهٔ خلافت عباسی اول را مورد تحقیق قرار داده است. مهمترین منبع وی در این تحقیق کتاب الفهرست و پس از آن الاغانی بوده و علاوه بر آنها از کتاب‌های دیگری مانند تاریخ طبری و مروج الذهب نیز کمک گرفته است. قسمت نخست مقالهٔ استاد وجده، شامل بخش‌هایی از کتاب الفهرست ابن ندیم است که به شکنجه شدن مانویان از سوی خسرو انوشیروان و همچنین منازعات مانویان برای انتخاب پیشوای دینی‌شان بعد از مانی و تاریخ مانویت در سرزمین‌های اسلامی و آوارگی آنان در ممالک و نام پیشوایانشان اختصاص یافته است. بخش دیگرِ مطالب منقول از الفهرست مربوط به متکلمانی است که در ظاهر مسلمان بودند اما دل در گروِ زندقه داشتند. علاوه بر اینها مطالبی وجود دارد راجع به رئیسان و امیرانی که در روزگار عباسیان متهم به زندقه شدند. وجده در قسمت دوم مقاله به بحث دربارهٔ شکنجهٔ رسمی زندیقان در روزگار خلافت عباسی اول می‌پردازد. وی می‌گوید منابع تنها به شرح شکنجه‌هایی که در مدت کوتاه بین سال‌های 163 ه ق تا 170 ه ق که مصادف با سال‌های پایانی خلافت مهدی و دوران خلافت مستعجل هادی است پرداخته‌اند و دربارهٔ شکنجه‌های دیگر ساکت هستند.

مطابق نوشتهٔ استاد وجده، مهدی در سال 163 ه ق حملهٔ شدیدی را علیه زندقه آغاز کرد و به عبدالجبارِ محتسب –همان کسی که نویسندهٔ الاغانی به وی لقب «صاحب الزنادقه» داده است– دستور داد که همهٔ زندیقان داخل سرزمین‌های اسلامی را دستگیر کند. عبدالجبار نیز تا آنجا که توانست زندیقان را در بند آورد و به نزد خلیفه که در آن ایام در «دابق» بود فرستاد؛ خلیفه همچنین دستور به کشتن برخی از زندیقان و پاره کردن کتاب‌هایشان داد. خلیفه در سال‌های بعد نیز روند شکنجه و آزار زنادقه را ادامه داد و مابین سال‌های 166 ه ق تا 170 ه ق شکنجه و آزار را به اوج خود رساند. در این سال‌ها وی قاضیانی را مخصوصاً پیگیر شکنجه و آزار زندیقان کرد که مشهورترینشان عبدالجباری است که از او یاد کردیم و همچنین عمر الکلوزی که در سال 167 ه ق به این سمت گماشته شد. پس از وی محمد بن عیسی حمدویه جانشین وی شد. در این سال‌ها با کوچک‌ترین بهانه، زنادقه دستگیر و به محکمه کشیده می‌شدند. در این محاکم از آنان که به زندیق بودن اعتراف می‌کردند خواسته می‌شد که از عقیدهٔ خود بازگردند و تنها در این صورت بود که رهایی می یافتند؛ اما اگر بر عقیدهٔ خویش پافشاری می‌کردند و از اعتقاد خود دست نمی‌کشیدند به قتل می‌رسیدند. خلفا راه‌کارهای گوناگونی را به کار می‌بستند تا مطمئن شوند که آنان که آزاد شده‌اند به‌راستی از زندقه دست کشیده‌اند. متداول‌ترین راه، آن بود که از افرادِ

[1] – Georges Vajda

آزادشده می‌خواستند که بر تصویرِ مانی آبِ دهان بیندازند و یا پرندهٔ تذرو را بکشند. واضح است که مقصود از اجبار به آبِ دهان انداختن به تصویرِ مانی تحقیر پیشوای مانویان بوده است و این را نشانهٔ آن می‌دانستند که زندیق از عقیدهٔ خود بازگشته است؛ اما اینکه چرا دستور به کشتن تذرو می‌دادند روشن نیست و منابعی که در اختیار داریم در این باره خاموشند؛ اما وجده معتقد است که ایشان با این کار از زندیق می‌خواستند که یک موجود زنده را بکشد و این در حالی است که کشتن موجود زنده در آیین مانی حرام بوده است. موقتاً ناچاریم این تفسیر را بپذیریم زیرا هیچ‌یک از منابع حاکی از این نیست که مانویان پرندهٔ خاصی را مقدس می‌شمردند، چه تذرو و چه غیر آن. همانند این رفتار در محاکم تفتیش عقاید اروپا در سال 1239 م در حق کاتارهای[1] اهل توسکانی[2] رخ داده است. در این محاکم از اعضای این گروه می‌خواستند که در محضر پاپ جورج چهارم حاضر شوند و با خوردن گوشت در برابر جمع اسقفان ثابت کنند که به‌راستی از عقیدهٔ خود بازگشته‌اند.[3]

البته باید خاطر نشان کرد که همهٔ کسانی که به زندقه متهم می‌شدند به‌راستی زندیق نبودند. بی‌شک در میان آنها افرادی بود که صرفاً به دلایل سیاسی متهم به زندقه شده بودند. در برخی مواقع، خلفا از اتهام زندقه به‌عنوان اهرمی برای از پا درآوردن هاشمیان استفاده می‌کردند. برای نمونه یکی از پسران داود بن علی و پس از آن یعقوب بن فضل به زندقه متهم شدند، آنان را نزد خلیفه مهدی بردند و از آنجا که مهدی از قبل عهد کرده بوده که آنان را نکشد نتوانست فرمان به قتل آنان دهد و تنها به زندانی کردنشان کفایت کرد اما از پسرش هادی خواست که زمانی که به خلافت رسید آنان را بکشد. هادی نیز تنها توانست یعقوب بن فضل را به قتل برساند چه آنکه ابن داود بن علی، خود در زندان و قبل از خلافت هادی درگذشت. به‌درستی نمی‌دانیم در این برهه چه اتهاماتی متوجه هاشمیان بوده است. همهٔ آنچه منابع در اختیارمان گذاشته‌اند محدود است به روایت طبری (طبری، 1874: 549/3) و خلاصه‌ای که ابن العبری از آن در کتاب تاریخ مختصر الدول آورده است. (ابن العبری، 1958: 221) این منابع چنین روایت کرده‌اند که دختر یعقوب بن فضل در اثناء محاکمه اعتراف کرد که از پدرش حامله است و مانویت آنگونه که روایات اسلامی می‌گویند، ازدواج پدران با دختران را حلال می‌شمرده است.

متهم کردنِ دشمنان به زندقه به دلایل سیاسی منحصر به خلفا نمی‌شود. بعضی از وزیران نیز بودند که دشمنان خود را غالباً به ناحق به زندیق بودن متهم می‌کردند تا بدین‌وسیله به رقبای خود ضربه بزنند. روایتی که طبری در باب اتهام فرزندان ابو عبید اللّه وزیر به زندقه نقل کرده (طبری،1874: 490/3) و سپس جَهشِیاری در کتاب الوزراء و الکتّاب (جهشیاری،1926 :89) و بعد از آن صاحب الاغانی و اشخاص دیگر آن را آورده‌اند یکی از این گونه اتهامات است.

---

[1]– Cathares

[2] – نام منطقه ای در ایتالیا؛ مرکز آن فلورانس می‌باشد [مترجم]

[3] – مراجعه کنید به (Lea, 1900: 110) و (Guiraud, 1935: 88)

ربیع، مصاحب خلیفه مهدی و رقیب ابوعبیداللّه وزیر، فرزندان ابوعبیداللّه یا آنگونه که برخی منابع گفته‌اند یکی از فرزندانش را به زندقه متهم می‌کند. ربیع در این توطئه در محضر خلیفه پیروز می‌شود و خلیفه، فرمان قتل عبداللّه بن ابی عبید اللّه وزیر را صادر می‌کند. این مسئله باعث تیره شدن روابط مهدی و ابوعبیداللّه می‌شود و تا آنجا ادامه می‌یابد که خلیفه مهدی، وی را از وزارت عزل کرده (مسعودی، 1873: 232/6) و یعقوب بن داوود را جانشین وی می‌کند. (ابن خلکان، 1850: 840/3) طبری به صراحت بیان می‌کند که اتهام فرزند ابوعبیداللّه به زندقه چیزی نبود مگر دست آویزی برای تنزل جایگاه وی نزد خلیفه مهدی. (طبری، 1874: 487/3) در واقع ابوعبیداللّه اسیر دسیسه‌های اطرافیان خلیفه مهدی می‌شود. صاحب الاغانی از این نیز فراتر می‌رود و می‌گوید مهدی بعد از این وقایع، به انگیزهٔ اصلی ربیع در رساندن اخبار مربوط به زندیق بودن فرزند عبیدالله وزیر پی می‌برد. (اصفهانی، 1905: 122/21)

اکنون پس از این نگاه مختصر به رنج‌هایی که زنادقه یا متهمان به زندقه مابین سالهای 163 تا 170 ه ق متحمل شدند از خودمان می‌پرسیم زندقه‌ای که ایشان بدان متهم شدند چیست؟ وجده بر این باور است که زندقه‌ای که مهدی و هادی با آن مبارزه کردند در اصل همان مانویت بوده است. دلیل او همان است که پیش از این بیان شد و آن راه‌کارهایی است که قاضیان از آنها استفاده می‌کردند تا بتوانند تشخیص دهند که به‌راستی زندیقان از عقایدشان دست کشیده‌اند یا نه. این دیدگاه را می‌توان بر اساس گزارشی که طبری می‌دهد درست دانست. (طبری، 1874: 588/3) این گزارش حاکی از آن است که یکی از زنادقه را نزد خلیفه مهدی می‌آورند و خلیفه از وی می‌خواهد که از زندقه بیزاری جوید؛ فرد زندیق از این کار سر باز می‌زند و خلیفه دستور به قتلش می‌دهد؛ مهدی بعد از این به پسرش هادی روی می‌کند و در ضمن سخنانش وی را به ادامهٔ مبارزه با زندیقان تشویق می‌کند. مهدی در این سخنان، اصول اعتقادی این گروه از زندیقان را برای فرزندش توصیف می‌کند. توصیفات مهدی از عقاید زندیقان کاملاً منطبق است با اصول اعتقادی مذهب مانی. از اینجا می‌توان دانست که مقصود از زندقه در این هنگام واقعاً مانویت بوده است. با این همه در همان هنگام نیز لفظ زندقه، وسعت معنایی زیادی یافته بوده است.

زندیقان پیشرو

زندیقان هم از حیث گونه و هم از حیث انگیزه تنوع و تکثر فراوان داشتند. از حیث گونه، به سه گروه تقسیم می‌شوند: 1- گروهی که صاحب الفهرست آنان را «پیشوایان مانویه در اسلام[1]» می‌نامد 2- متکلمان 3- ادیبان: نویسندگان و شاعران. زندیقان از نظر انگیزهٔ گرایش به زندقه نیز به سه دسته تقسیم می‌شوند: 1- زندیقانی که واقعاً به اصول عقاید مانوی ایمانِ صادقِ برخاسته از تمایلات دینی داشتند. این افراد حقیقتاً در باور خود صادق بودند و در دین خود اخلاص داشتند و با تمام وجود آن را پاس می‌داشتند 2- زندیقانی که به مانویت به چشم میراث قومی می‌نگریستند. آنان زندقه را میراثی می‌دانستند که از پدرانشان به آنان رسیده بوده و خود را ملزم می‌دانستند که آن را پاس بدارند. گرایش مانوی ایشان نه به

[1] – رؤساء المنانية فى الإسلام

سبب نفس مانویت بود و نه به این دلیل که آن را شایستهٔ ایمان می‌دانستند بلکه انگیزهٔ التزامشان به زندقه صرفاً ارضایِ برتری‌جوییِ قومی و اشباع میل شعوبی بود. این افراد زندقه را موضوعی برای تفاخر و مجال مناسبی برای مقایسهٔ دین و میراث عرب با دین و میراث پدری‌شان می‌دیدند به همین دلیل همهٔ افراد این دسته از موالیان ایرانی بودند. 3- زندیقان شکاکی که به زندقه به‌مثابهٔ نوعی تفنن فکری می‌نگریستند. شکاکان همواره به چنین پناهگاه‌هایی نیاز دارند تا از ورای آن، عقاید رایج را به چالش بکشند و مجالی برای نزاع‌های فکری فراهم آورند و در این میان به یاریِ اندیشهٔ کم طرفدارتر آیند و آن را در برابر اندیشهٔ مسلط تقویت کنند. این چنین پدیده‌ای، حالت روانی شدیدی است که بر برخی افراد حاکم می‌شود و آنها را به سوی نوعی بازی فکری و بی قیدیِ شکاکانه برای یافتن تسلا و آرامش فکری می‌کشاند. البته گاهی مرز بین گونه‌های مختلف زندیقان و انگیزه‌هایشان آنچنان کم‌رنگ می‌شود که نمی‌توان آنها را به‌طور قاطع از هم تفکیک کرد.

اگر بخواهیم این دو دسته‌بندی را به هم مرتبط کنیم باید بگوییم که انگیزهٔ غالبِ پیشوایان مانویه در گرایش به زندقه، ایمان راستین بود و این همان چیزی است که شایستهٔ پیشوایان است؛ اما آنچه موجب شد برخی متکلمان به زندقه متمایل شوند شک فکری و ذهن شکاک بوده است. البته چنین چیزی شگفت‌انگیز نیست چون اندیشمندان و اصحاب مذاهب و مقالات به مقتضای عقل عمل می‌کنند نه به مقتضای مصلحت و یا ایمان. مهم‌ترین انگیزهٔ شاعران و نویسندگان در گرایش به زندقه نیز تمایلات شعوبی بوده و این نیز طبیعی به‌نظر می‌رسد چون شاعران و نویسندگان نوعاً دلبردهٔ ایمان نیستند، همچنان‌که آن‌قدرها نیز غور نمی‌کنند که به شک فکری گرفتار آیند. آنها معمولاً فریفتهٔ رویدادهای پر حرارتی که عواطف را شعله‌ور سازد و غوغای خیالشان را برانگیزد هستند و چه چیز بیش از تمایلات شعوبی موجب تهییج و تحریک عاطفه و خیال می‌شود؟ تمایلات شعوبی همان چیزی است که یادآورِ عظمتِ گذشتهٔ کهن آنها بود. گذشته‌ای که بدان می‌بالیدند و برای عظمتش سرود می‌گفتند. شاعران همواره تمایل دارند برای گذشته شعر بگویند چه برای اظهار افتخار و چه برای ابراز افسوس زیرا «زمان گذشته» زمانی است که از بین رفته و جز در حافظه وجود ندارد لذا خیال می‌تواند با اطمینان به هر صورتی که می‌خواهد به آن شکل دهد و در آن تصرف کند. این در حالی است که «زمان حال» در چشمان خیال زل می‌زند و تا زمانی که حضور دارد نمی‌گذارد خیال در آن تصرف کند و آن را بر خلافِ واقع جلوه دهد.

اما این زندیقانِ نخستین که بودند؟ بر اساس مجموعهٔ اطلاعاتی که از منابع به دست می‌آید برجسته‌ترین چهره‌ها در بین زندیقان نخستین عبارت بودند از این چهار نفر: ابوعلی سعید، ابوعلی رجاء، ابویحیی و یزدانبُخت. استاد وجده توانست به کمک منابع مختلف دو نفر از افراد مذکور را به‌طور قطعی شناسایی کند و همچنین تلاش‌هایی نیز صورت داد تا سرنخ‌هایی از شخص سوم بیابد. شهرستانی دربارهٔ «ابو علی سعید» می‌گوید که در ایام خلافت معتمد می‌زیسته و در سال 271 ه ق به کتابت مشغول بوده است. (شهرستانی، 1923: 192) احمد بن یحیی المرتضی نیز از «یزدانبخت» به‌عنوان نویسندهٔ کتابی یاد می‌کند که وی نظریهٔ تتابع انبیا را از آن گرفته است. همچنین استاد وجده کوشیده تا شواهدی

عرضه کند دال بر اینکه «ابو علی رجا» همان ابوعلی زندیقی است که جاحظ در کتاب الحیوان به او اشاره کرده است.[1] (جاحظ، 1323: 141/4)

در بین متکلمان زندیق نیز چند چهره از سایرین شناخته شده تر هستند. دو نفر از آنها «ابن طالوت» و «نعمان» هستند که هر دو استادان ابن راوندی، زندیق مشهور نیز بوده‌اند. «ابوشاکر» نیز یکی دیگر از استادان ابن راوندی بوده است. خیاط دربارهٔ ابوشاکر می‌گوید که با هشام بن حکم، متکلم شیعی معروف، ارتباط داشته است. وجده بر این باور است که این سه استاد ابن راوندی در یک چیز مشترک بوده‌اند: «غلو در تشیّع». «صالح بن عبدالقدوس» نیز یکی از افرادی است که نامش در بین زنادقهٔ نخستین مطرح شده است. البته اطلاعات ما از افرادی مانند او ناچیز است اما می‌توان گفت که احتمالاً این افراد با مانویت حقیقی ارتباطی نداشتند. متکلم دیگری که نامش در بین زنادقهٔ نخستین به چشم می‌خورد «عبدالکریم بن ابی العوجاء» است. می‌دانیم که او محدثی بود که در وضع احادیثِ دروغین زیاده روی می‌کرد. البته من در اینجا قصد ندارم که از او در مقام مُحدِّث سخن گویم همچنین نمی‌خواهم از ارتباط وی با حسن بصری و جعفر صادق (ع) سخن بگویم؛ در حال حاضر صرفاً به پیوند وی با زندقه اشاره می‌کنم. بغدادی معتقد است که وی مانوی بوده و به تناسخ باور داشته است. (بغدادی، 1910: 349) در جایی نیز می‌گوید که وی به مذهب رافضی تمایل داشته و قَدَری بوده است. عبدالکریم بن ابی العوجا، بنا به گفتهٔ بغدادی، از شرح سیرهٔ مانی برای تبلیغ مانویت استفاده می‌کرده و می‌کوشیده به این وسیله مردم را در باورهایشان به شک دراندازد. بیرونی نیز در کتاب تحقیق ماللهند می‌گوید که وی در باب تعدیل و تجویر سخن گفته است. (بیرونی، 1887: 132) اما صرف نظر از خودِ ابن راوندی برجسته‌ترین چهره در بین متکلمانِ زندیق، استادِ دیگرِ وی «ابوعیسی وَرّاق» بوده است. ابوعیسی وراق در ابتدا معتزلی بوده و بعدها به سبب آنچه دشمنانش از قول او نقل می‌کنند از طرفِ معتزله طرد می‌شود. صحت آنچه دشمنانش از او نقل کرده‌اند برای ما روشن نیست. همچنین گفته‌اند که وی مدتی نیز شیعیِ رافضی می‌شود. خیاط نیز گفته که وی مانوی بوده و به ازلیت دو مبدأ (نور و ظلمت) و همچنین خلود اجسام باور داشته است. البته نباید فراموش کرد که خیاط، معتزلی و معارضِ ابوعیسی بوده و از اینرو نمی‌توان کاملاً به گفتهٔ وی اعتماد کرد. به سبب همین اقوال متعارض است که استاد ماسینیون ترجیح می‌دهد وی را صرفاً به‌عنوان منتقدی مستقل اندیش توصیف کند. (1934Massignon,)

---

[1] – جاحظ در کتاب الحیوان از مجلس مناظره‌ای یاد می‌کند که بین محمد بن الجهم، العتبی و قاسم بن سیار در یک طرف و ابو علی زندیق در طرف دیگر، در حضور مأمون به پا بوده است. جاحظ اشاره می‌کند هنگامی که این سه نفر در مناظره با ابوعلی زندیق پیروزی نمی‌یابند، مأمون خود بشخصه به مناظره با ابوعلی زندیق می‌پردازد و سؤالی از او می‌کند که وی را به سکوت وا می‌دارد. البته مطابق گزارش جاحظ، زندیق از عقیدهٔ خود دست نمی‌کشد و تا پایان عمر بر همان اعتقاد استوار می‌ماند. وجده در صدد آن برآمده تا ثابت کند که منظور جاحظ از این ابو علی زندیق همان ابو علی رجا است. وجده می‌گوید که این شخص نمی‌تواند ابو علی سعیدی که ذکر آن گذشت باشد زیرا همچنان‌که ذکر شد، ابو علی سعید در سال 271 ه ق زنده و مشغول کتابت بوده است در حالی‌که جاحظ در سال 255 ه ق درگذشته و از ابو علی زندیق به‌گونهٔ یک دوستِ وفات‌یافته یاد می‌کند. بر این اساس تا وقتی که دلیل مخالفی اقامه نشده مانعی ندارد که بپذیریم شخصی که جاحظ از او یاد کرده همان ابوعلی رجایی است که ابن ندیم نیز از او سخن گفته است.

اما مشهورترین چهره در بین شاعران و نویسندگانِ زندیق بی‌شک «بَشّار بن بُرد» است. در اینجا نمی‌توان به تفصیل در این باره سخن گفت، تنها به ذکر این نکته اکتفا می‌کنم که بگویم عامل اصلی در گرایشِ وی به زندقه مشخصاً تمایلات شعوبی بوده است. در کنار این، عوامل دیگر از جمله طبع پوچ‌گرا و گستاخ و روحیهٔ بدبین و استهزاءکنندهٔ وی نیز در گرایشش به زندقه سهم داشته است. دربارهٔ بشار نیز باید همان چیزی را خاطر نشان کنم که در مورد ابن ابی العوجا و ابو عیسی ذکر کردم و آن اینکه در مورد ایشان اتهام زندیق بودن، دوشادوشِ انتسابشان به مذهب رافضی مطرح بوده است و این نکته‌ای است که استاد وجده نیز به‌درستی به آن اشاره کرده است. به همین دلیل دربارهٔ معنای این نوع از زندقه‌ای که به بشار نسبت داده شده تردید وجود دارد. استاد وجده ترجیح داده است که بشار را تنها به‌عنوان فردی شکّاک به حساب آورد؛ اما زندیق بودنِ معارضِ بشار، یعنی «حَمّاد عَجرَد» از زندیق بودن خودِ بشار بسیار آشکارتر بود. هرچند نتوان با قاطعیت پیوند وی با مانویت را ثابت کرد اما این قدر می‌توان گفت که وی از زمرهٔ کسانی است که علایق مانوی داشته است. به‌ویژه وقتی در نظر آوریم که شعر و قصائد او در حلقهٔ پیروان مانی به شکل آواز خوانده می‌شده و مانویان در نمازهایشان از آنها استفاده می‌کردند. تأثیر تمایلات شعوبی در گرویدن به زندقه، بیش از همه در مورد «أبّان بن عبد الحمید لاحقی» دیده می‌شود. می‌دانیم که وی با زبان فارسی به خوبی آشنا بوده و آثاری از زبان فارسی به زبان عربی ترجمه کرده است. وی دانش گسترده‌ای در باب ادب کهن ایرانی داشته و همین علتِ تعلق خاطر وی به میراث ایرانی و بهره‌مندی از تمام جلوه‌های آن بوده است. با این همه نمی‌توان با قاطعیت گفت که وی مانوی بوده و مانویت را به‌عنوان دین برگزیده بوده است. هرچند ابونواس در یکی از قصایدی که در هجو وی سروده او را متهم می‌کند که شخصی ماده‌گرا[1] است که جز به آنچه می‌بیند ایمان ندارد و در نتیجه به موجوداتی چون جن و فرشتگان بی اعتقاد است. این دقیقاً اتهامی است که پیش از این بشار با آن مواجه بود. علاوه بر این، ابونواس، ابان بن عبدالحمید را متهم می‌کند که مانی را می‌ستاید و موسی (ع) و عیسی (ع) را به استهزاء می‌گیرد. در اینجا نوعی خلط و پریشانی در کلام ابونواس آشکار است زیرا اگر ابان بن عبدالحمید به‌راستی مانوی بوده باشد، نمی‌توانسته مسیح را استهزاء کند زیرا پیوند بین مانویت و مسیحیت آن‌چنان زیاد است که اجازهٔ چنین استهزایی را نمی‌دهد. من این نظر را ترجیح می‌دهم که بزرگترین دلیل معارضانِ ابان بن عبدالحمید برای متهم کردن او به زندقه، گرایش‌های شعوبی او بوده است و اعراب از این اتهام، سلاحی ساختند تا آن را بر ضد او در نزاع تمدنی که میان شعوبیه و عرب برقرار بوده استفاده کنند. شاعرانی که از آنها یاد شد، از نظر ویژگی‌های شخصیتی در دو چیز مشترک بودند: تحقیر [عرب] و پوچ‌انگاری[2]. از اینرو حق با ابونواس بود که ایشان را «جمعیت گستاخان[3]» می‌خواند، هرچند خودش نیز باید یکی از همین افراد قلمداد شود. افراد این جمعیت به شک و شوخی نزدیک‌تر بودند تا به ایمان و جدیت و بهتر است ایشان را شکاکان پوچ‌انگار بنامیم نه زندیقان مخلص. در بین شاعرانی که

---

[1] – بأنه کان حسیاً

[2] – روح الاستخفاف و العبث

[3] عِصابة المَجان

به زندقه منسوب بودند «ابوالعتاهیه» از همه جدی‌تر و از شوخی و پوچ‌انگاری دورتر بود. استاد وجده موفق شده که دیدگاه‌های ابوالعتاهیه را به خوبی تلخیص کند. وی می‌گوید اولین چیزی که در مجموعه معتقدات ابوالعتاهیه جلب توجه می‌کند اعتقاد صریح وی به ثنویت است. از نظر وی، عالمِ ظاهر از دو جوهر متعارض تکون یافته و در هستی دو دستهٔ خیر و شر با یکدیگر در نزاع‌اند. ابوالعتاهیه کل وجود را در نهایت به دو جوهر متعارض تقلیل می‌دهد؛ دو جوهری که اصل و منشأ کون و تکوّن هستند. البته ابوالعتاهیه ثنویت خود را در ساختاری وحدانی طرح می‌کند، چه آنکه وی خداوندِ واحد را سرآغاز پیدایش اشیاء می‌داند و می‌گوید اللّه پدید آورندهٔ دو جوهر است و ممکن نیست که عالم بدون خداوند واحد پدید آمده باشد. وی با این بیان اسطوره‌ای، اعتقاد به آمیزش ازلی دو جوهر یا دو مبدأ نور و ظلمت را کنار می‌گذارد.

هم اکنون وقت آن رسیده که در نتایج آنچه بدان پرداختیم قدری تأمل کنیم. نخست باید توجه کرد که زندیقانی که خلفا مابین سال‌های 163 تا 170 ه. ق با ایذا و شکنجه با آنها مقابله کردند حقیقتاً مانوی بودند. این مانویان نیز طبیعتاً به دو گروه تقسیم می‌شوند یا افرادی بودند که از اسلام برگشته بودند و یا اینکه از زمان تولد مانوی بودند؛ اما بعد از این سال‌ها، نمی‌توان با اطمینان از مانوی بودن هیچ‌یک از کسانی که به زندقه متهم شدند سخن گفت مگر در مورد عبدالکریم بن ابی العوجا. همچنین می‌توان مشاهده کرد که زندیقان در جاهای مختلف از جمله بغداد، حلب، مکه و بعدها بصره و به‌ویژه کوفه حضور داشته‌اند. رایج‌ترین تهمت‌هایی که به ایشان نسبت داده می‌شد عبارت بود از 1- ترک واجبات دینی مانند روزه و نماز و حج 2- ادعای اینکه می‌توانند نوشته‌ای بهتر از قرآن پدید آورند 3- انکار وحدانیت خدا. علاوه بر اینها از خلال آنچه گذشت می‌توان دید که رابطه‌ای بین زندقه و شیعه وجود داشته است زیرا در مواردی انتساب به شیعهٔ رافضی برای زندیق دانستن یک فرد کفایت می‌کرده است. در نهایت باید خاطر نشان کنم که بیشترِ زندیقانِ بزرگ، ایامِ جوانی‌شان را در اواخر دولت اموی سپری کردند پس می‌توان همانند وجده نتیجه گرفت که «برای پی بردن به سرچشمهٔ تأثیر عنصر ایرانی که از زمان ظهور حکومت عباسی اهمیت زیادی یافت،[در پیدایش جریان زندیقان در اسلام] باید راجع به حلقه‌های علمی- عقلی در خراسان و بین یاران سرّی ابومسلم خراسانی و همچنین در بصره و کوفه به تحقیق پرداخت». در منطقهٔ خراسان، تمدن‌های گوناگون با طبیعت‌های مختلف به یکدیگر رسیدند و در اواخر حکومت اموی داد و ستدهای فکری بین آنها شکل گرفت. این داد و ستدهای فکری بزرگترین سهم را در تکوین عقلانیت جدیدی که بر عصر عباسی اول- یا دست کم اوایل آن- مسلط بود داشت. تنها با مطالعه و بحث دربارهٔ محیط فکری خراسان است که می‌توان کیفیت این عقلانیت جدید و تحولات آن را در این دوره درک کرد. باید به یاد داشت که خراسان در این دوره جایی بود که عقلانیت‌های گوناگون با یکدیگر برخورد کردند و بذرهای حیات عقلی‌ای در آن به وجود آمد که دورهٔ عباسی اول را تبدیل به یکی از بارورترین دوره‌های فکری در کل تاریخ بشر کرد.

ابن مقفع و زندقه[1]

برای دستیابی به شناختی عام از شخصیت ابن مقفع، ضروری است که از عقاید دینی او و موضع او در قِبال اسلام- که در روزگار او میدان تمام فعالیت‌های دینی، سیاسی و مدنی بوده است- تصویری روشن داشته باشیم. با وجود اهمیت این مسئله، ما برای تحقیق دربارهٔ عقاید دینی او تا همین اواخر، جز باب برزویه که صحت انتسابش به ابن مقفع قطعی نیست و تعدادی اخبار خرافی و مبهم که در داستان‌های ادبی آمده منبعی در اختیار نداشتیم. راویان داستان‌های ادبی معمولاً گفته‌اند که وی زندیق بود و زندیق بودن خود را پنهان نمی‌کرد ودر نهایت بدان متهم شد. همچنین دربارهٔ خلیفه مهدی که در پی آزار و شکنجهٔ زندیقان بود گفته‌اند که دائماً تکرار می‌کرده که وی هیچ کتابی در باب زندقه ندیده مگر آنکه به ابن مقفع بازگردد. (ابن خلکان، 1850: 125/2) در کتاب الاغانی روایت ارزشمندی وجود دارد که پرده از ارتباط عمیق ابن مقفع با گروهی از ادیبان و شاعران و افرادِ بی‌پروایی بر می‌دارد که در اوایل خلافت عباسی می‌زیستند و همگی متهم به زندقه بودند[2]. (اصفهانی، 1905: 148/16) ابن مقفع را در پایان غم‌انگیز حیاتش به زندقه متهم کردند و وی را مایهٔ فساد مردم دانستند (ابن خلکان،1850: 126/2)[3] هرچند که این اتهام فقط برای آسوده کردن وجدان قاتلان وی بود. من با نیبرگ[4] در این باره هم نظر نیستم که اتهام به زندقه، انگیزهٔ واقعی قتل ابن مقفع بوده است. (Nyberg, 1929: 432)

وجوهِ سلبی موضع ابن مقفع در قبالِ اسلام کاملاً آشکار است و آن عبارت است از تحقیر و بی اعتنایی و حتی بغضی آمیخته با شک در مواجهه با اسلامی که تنها به ظاهر بدان پای بند است و مضاف بر این، آزاد اندیشی در مباحث دینی[5] و

---

[1] – این بخش، قسمتی از تحقیق فرانچسکو گابرییلی است با عنوان: «*L' opera di ibn al-Muqaffa*»(Gabrieli, 1932: 197)

[2] – آنگونه که از الاغانی و آثار دیگر بر می‌آید بسیاری از افراد این گروه متهم به زندقه بودند و ایشان عبارتند از: ابن مقفع، مطیع بن إیاس، والیة بن حباب، یحیی بن زیاد حارثی ((اصفهانی، 1905: 81/12؛ مسعودی، 1873: 239/8)؛ در کتاب «رسائل البلغا» قطعات پراکنده‌ای از رسائل ابن مقفع و یحیی بن زیاد وجود دارد که اهمیت زیادی ندارند (کرد علی، 1913: 136) و همچنین نگاه کنید به «الاغانی»(اصفهانی، 1905: 15/13)) و همچنین یونس بن ابی فروة(اصفهانی، 1905: 88/13) و حماد عجرد ((اصفهانی، 1905: 74/13)؛ توجه شود به توضیح مهمی که در اینجا ذکر شده دربارهٔ یک قطعهٔ مانوی که وی سروده بود و زنادقه آن را به عنوان [ورد] نماز می‌خواندند)) و علی بن خلیل (اصفهانی، 1905: 14/13) و عمارة بن حمزة ((اصفهانی، 1905: 75/11) مصاحب وی کسی بود به نام "البقلی "که منصور وی را به دلیل انکار حیات اخروی به قتل رساند؛ همچنین نگاه شود به ارتباط عمارة با ابن مقفع (صفدی،2000: 340/17) و همچنین با زندیق مشهور بشار بن برد (ابن خلکان،1850: شماره 112)) غیر از این افراد، اشخاص سرشناس دیگری نیز در تاریخ ادبی این عصر بودند که متهم به زندقه بودند؛ افرادی چون حماد الراویة و ابن لاحقی (کسی که کتاب کلیله و دمنه و کتاب مزدک را به نظم درآورد). شاید تحقیق دربارهٔ محیط فکری کوفه و بصره که این جماعت در آن نشو و نما یافتند بتواند اطلاعات تازه‌ای دربارهٔ گوشه‌هایی ناشناخته از تاریخ ادبیات عربی در قرن دوم در اختیار ما قرار دهد.

[3] – سلیمان بن معاویه بعد از آنکه ابن مقفع را مثله کرد گفت: در مثله کردن تو حرجی نیست زیرا تو زندیقی هستی که باعث فساد مردمی.

[4]- Henrik samuel Nyberg

[5] – ابن خلکان دربارهٔ این مطلب روایت ارزشمندی را نقل می‌کند که مؤید آن قسمت مشهور از کلیله و دمنه درباره ابن مقفع است (ابن خلکان، 1850: 2/ 125) خلاصه آن بدین شرح است: ابن مقفع در شب قبل از روزی که قرار بود اسلام خود را اعلان کند به هنگام شام اوراد زردشتیان را به زبان آورد و وقتی عیسی بن علی از او پرسید: «آیا اوراد زردشتیان را زمزمه می‌کنی در حالی که قصد داری [فردا] به اسلام بگروی؟» ابن مقفع پاسخ می‌گوید: «اکراه دارم شبی را در حالتی که به دینی ایمان

کم‌حرمتی به قرآن که به ادعای مخالفانش به معارضه با آن برخاست.[1] در هرصورت آنگونه که منابع حاکی‌اند اعتقادِ الحادیِ مشخصی را نزد ابن مقفع می‌بینیم و آن اعتقاد به نوعی مانویت یا ثنویت است؛ اما ابهام و پیچیدگی مفهوم «زندقه»[2] و در اختیار نبودن کتاب‌های منسوب به ابن مقفع-هرچند برخی منابع به آنها اشاره کرده‌اند- مانع از رسیدن به نتیجه‌ای مستدل و مطمئن است[3].

اما انتشار «ردیهٔ قاسم بن ابراهیم»، پیشوای زیدیه، بر آرای ابن مقفع که به تازگی به همت مایکل آنجلو گویدی[4] صورت گرفته، تأثیر زیادی بر پیشرفت تحقیقات راجع به ابن مقفع داشته است. (Guidi, 1927) گویدی در تحقیق خود مسئلهٔ مذهب ابن مقفع را بر اساس یافته‌های تازه طرح کرد و تلاش کرد که ابن مقفع را از تهمت زندقه تبرئه کند. او منشأ طرح چنین اتهامی را خباثت معتزله و حسادت مردم نسبت به شخصیت‌های بزرگ دانست.[5] علاوه بر گویدی، دلاویدا[6]، نیبرگ و بِرجِشتراسر[7] نیز تحقیقاتی راجع به صحت انتساب خودِ این ردیهٔ ارزشمند به قاسم بن ابراهیم و همچنین مطالبی که از قول ابن مقفع در ردیه وارد شده و ماهیت و اهمیت متن به انجام رسانده‌اند. به‌طور کلی می‌توان گفت که ایشان در مورد

نداشته باشم صبح کنم»؛ این جواب به‌وضوح در بردارندهٔ تهکمی آمیخته با شک است و نباید آن را دلیلی بر تعلق خاطر وی به آیین پدری‌اش (مزدکی) دانست. مؤید دیگر این عدم تعلق به آیین پدری نقدی است که در باب برزویه موجود است بر کسانی که به «دین پدرانشان» به ویژه مزدکیه گرایش دارند.
اما درمورد دو بیت مشهور أحوص:

یا بیت عاتکة الذی اتعزل حذر العدی و به الفؤاد موکل
انی لا منحک الصدود و اننی قسماً الیک مع الصدود لامیل

(ترجمه از عباس اقبال: ای خانهٔ عاتکه، ای که من از ترس دشمنان از آن کناره می‌کنم در صورتی‌که دلم بستهٔ اوست؛ من از تو رو بر می‌گردانم ولی سوگند می‌خورم که با وجود روگرداندن به تو مایلم) (اقبال، 1382: 39) که منابع متعددی گفته‌اند (برای اطلاع از تمامی منابع به تعلیق «عیون الاخبار» ابن قتیبه بنگرید (ابن قتیبه، 1908: 71)) که ابن مقفع آن را می‌خوانده باید در نظر داشته باشیم که در برخی منابع مثل اثر ابن قتیبه و «خزانة الادب» به نقل از امالی سید مرتضی (بغدادی، 1997: 177/8) آمده است که ابن مقفع این بیت را هنگامی بر زبان داشت که از یکی از آتشکده‌ها گذر می‌کرد و در برخی از دیگر منابع (اصفهانی، 1905: 200/18) آمده است که وی این بیت را به گونه‌ای سرزنش آمیز بر زبان آورد وقتی گروهی از زندیقان در بند (که یکی از آنها پسرش بود؟) از کنار او گذر کردند و برای در امان ماندنِ او از دستگیری، به وی سلام نکردند. دلایلی وجود دارد که ما را بر آن می‌دارد که نپذیریم که ابن مقفع در سنین پختگی به دین زردشتی تعلق خاطر و اعتقاد داشته اما می‌توان این را محتمل دانست که وی به دین ایرانیان قدیم صرفاً از نظر عاطفی یا از میراث تمدنی علاقه مند بوده است.

[1] – نگاه کنید به مقدمهٔ گویدی در کتابی که در مورد ردیهٔ قاسم بن ابراهیم چاپ کرد. (Guidi, 1927)

[2] – برای آگاهی بیشتر از پیچیدگی و شمول اصطلاح زندیق که مانویان، متفکران ماده گرا چون البقلی یادشده، آزاداندیشان چون صالح بن عبدالقدوس و ابوالعتاهیه و ملحدان واقعی را در بر می‌گیرد رجوع کنید به تحقیق گلدزیهر (Goldziher, 1893: 104)

[3] – در کنار قطعات مشهور منقول از تاریخ مسعودی (مسعودی،1873: 293/8) و بیرونی در کتاب «الهند»(بیرونی، 1887: 132) نگاه کنید به الوافي بالوفيات (صفدی، 2000: 340/17)

[4] – Michelangelo Guidi

[5] – به مقدمهٔ کتاب «رسائل البلغا» نگاه کنید (کردعلی، 1913: 8) و همچنین به ردیه‌ای که گویدی به حق نگاشته است. اخیراً خلیل مردم بک نیز اتهام زندیق بودن ابن مقفع را رد کرده زیرا از ردیهٔ قاسم بر ابن مقفع بی اطلاع بوده است (مردم بک، 1930: 52)؛ اما عباس اقبال که بیشترین حد درایت و انصاف را در این مورد به کار برده ثابت کرده که از نظر تاریخی گفتهٔ بلعمی و مطالب تاریخ گزیده و دیگر آثار درباب تلاش ابن مقفع برای تقلید از قرآن نادرست است؛ اما باید در نظر داشت که علی رغم آنکه عباس اقبال به‌درستی ثابت می‌کند که اتهام تقلید قرآن به ابن مقفع بی اساس است و تلاش می‌کند گروه ابن مقفع را از اتهام اباحه گری و الحاد که در الاغانی از آن سخن رفته تبرئه کند باز با این همه وی به دلیل وجود شواهد و قرائن روشن زندیق بودن ابن مقفع را انکار نمی‌کند؛ عباس اقبال به واسطهٔ نسخهٔ خطی برلین از ردیهٔ قاسم آگاه بوده اما چنین می‌پنداشته که کتابی که قاسم بر آن ردیه نوشته، متعلق به ابن مقفع نبوده چه به زعم او محتویات آن با باب برزویه همخوانی ندارد. (اقبال، 1382: 19)

[6] – Giorgio Levi Della Vida

[7] – Gotthelf Bergsträsser

صحت انتساب خودِ ردیه به قاسم از دو جهت اجماع دارند؛ اما در مورد مطالب منقول از ابن مقفع، گویدی و نیبرگ ابراز تردید کردند که کتابی که قاسم بر آن ردیه نوشته از ابن مقفع بوده باشد[1] اما من چنین تردیدی را درست نمی‌دانم. به نظر من تلاش برای استخراج بعضی حقایق از دلِ مطالبِ منقول از ابن مقفع در ردیه، از طریق مقایسه با نوشته‌های دیگر ابن مقفع که صحت انتسابشان ثابت شده بی‌ثمر نیست. وجود برخی اختلافات زبانی و لفظی، بعضی را به این نتیجه رسانده که رساله‌ای که قاسم بر آن ردیه نوشته متعلق به ابن مقفع نیست، این در حالی است که بر اساس مقایسه‌ای که من کردم روشن شد که مطلقاً چنین اختلافات زبانی و لفظی در میان نیست بلکه به عکس از نظر صوری، نثرِ مرسلِ مطالبِ منقول از ابن مقفع در این ردیه با دیگر نوشته‌های ابن مقفع که آنها هم عاری از صناعات لفظی و سجع هستند انطباق دارد و این می‌تواند دلیلی باشد بر صحت انتساب مطالب منقول به ابن مقفع[2].

از نظر محتوایی نیز هرچند برخی تناقضات و ناهم‌خوانی‌ها بین این مطالب منقول از ابن مقفع با اطلاعات دیگری که از وی داریم وجود دارد اما در بین مطالب منقول از ابن مقفع در ردیه دست کم یک مورد وجود دارد که با اطمینان می‌توان گفت نویسنده‌اش همان کسی است که باب برزویه را نوشته است؛ هرچند نتوانیم با اطمینان بگوییم که نویسندهٔ باب برزویه و این مطالب منقول در ردیه چه کسی بوده است. مورد مذکور در صفحهٔ 26 و 27 از ردیه آمده است و با این گفته آغاز می‌شود: «سلطان، شخص نادان را اخراج کرد...» نویسنده در ادامه، انسان را تشویق می‌کند که کورکورانه و بدون تعقل و تفکر به عقیده‌ای متمایل نشود. بعد از آن تمثیلی می‌آورد که در آن شخصی را که بدون تفکر به عقیده‌ای گرایش می‌یابد به تاجری همانند می‌کند که قصد دارد جنسِ بنجلی را تنها با این گمان که این جنس بهترین جنس بازار است، بدون تحقیق و چانه زنی بخرد. بی تردید این دعوت پرشور به خودداری از «ایمان به آنچه بدان آشنا نیستی و تصدیق آنچه در آن تأمل نکرده‌ای» یادآورِ بخش‌هایی از داستان «مردی که با یاران خود به دزدی برفت»(نصرالله منشی، 1386: 49) در باب برزویهٔ طبیبِ کلیله و دمنه است. به نظر من تشابه موضع خردگرایانه و نحوهٔ بیان در دو قطعهٔ مذکور به قدری زیاد است که وجود مؤلف یکسان را تأیید می‌کند.

اما در مورد رویکرد کتاب منتسب به ابن مقفع –که قاسم بر آن ردیه نوشته– و اهداف نگاشتن آن دیدگاه‌های متفاوتی عرضه شده است. گویدی هدف نوشتن آن را نوعی معارضه با قرآن و طعن به اسلام می‌داند. وی این کتاب را تقریباً نخستین گام و اولین علامت از ظهور براهین ضد اسلام به حساب می‌آورد؛ براهینی که نمونه‌های نیرومند و متقن آن را در

---

[1] – ریختر نیز تا حدی در صحت انتساب کتابی که قاسم بر آن ردیه نوشته به ابن مقفع شک کرده است (Richter, 1932: 16)

[2] – همچنان‌که گفته شد نوشته‌های ابن مقفع از سجع خالی هستند؛ اما باید دقت کرد که صنعت ادبی سجع را با صنعت ادبی ازدواج اشتباه نگرفت؛ این صنعت ادبی اخیر در تمام نوشته‌های ابن مقفع از کلیله و دمنه گرفته تا ادب کبیر و قطعات پراکندهٔ مانویِ به جا مانده از وی دیده می‌شود. این نکته را نیز باید اضافه کنم که از مدت‌ها قبل نویسندگان کتاب‌های نقد و بیان عربی با صنعت سجع آشنا بودند و گویدی در کنگرهٔ لیدن در سپتامبر گذشته از این نظریهٔ رایج سخن گفت که سجع در زبان عربی پدیده‌ای متاخر و مربوط به قرن سوم هجری به بعد است و این همان نظریه‌ای است که وی و دیگران باید در آن تجدید نظر کنند زیرا سجع از مدت‌ها قبل در زبان عربی وجود داشته و اصولاً صنعت ادبی سجع، صنعتی مشخصاً عربی بوده و شعوبیه آگاهانه از آن پرهیز داشتند. همچنان‌که می‌بینیم قاسم بن ابراهیم که فردی عرب بوده در نوشتهٔ خود از سجع استفاده کرده؛ در مقابل، ابن مقفع زبانی ساده و بدون سجع را برگزیده چه وی عرب نبوده است. بر این اساس باید گفت که به‌کارگیری سجع در نوشته نشان دهندهٔ تاریخ نگاشته شدن آن نمی‌تواند باشد بلکه تنها نشان‌دهندهٔ اسلوب و نوع ادبی و اقتضای منطقی آن است. (گویدی، 1931: 226)

نوشته‌های ابن راوندی می‌بینیم. به نظر من، گویدی بیش از حد برای بعضی اشارات غیر مستقیم قاسم و شیوهٔ آغاز مطالب منقول از ابن مقفع که با ستایش نور شروع شده، اهمیت قائل شده است[1]. این شواهد وی را به این نتیجه رسانده که مطالب منقول از ابن مقفع «حقیقتاً ضد قرآن است» و حتی فراتر رفته و به این گمان افتاده که نوشتهٔ ابن مقفع نه تنها ردیه بر قرآن است بلکه تقلیدی از کتاب مقدس مسلمانان نیز هست[2]؛ اما به نظر من، صرف نظر از شیوهٔ آغاز کتاب - که البته طبیعتاً چنین به نظر می‌رسد تقلیدی از بسملهٔ قرآن باشد- نشانهٔ دیگری در باقیِ نوشته‌های پراکنده ابن مقفع و همچنین ردیه‌های قاسم بر براهین ابن مقفع -که ما در ردیه تنها با مضمون آنها مواجه می‌شویم و نه با متن دقیق آن- دیده نمی‌شود که دلالت بر این داشته باشد که کتاب ابن مقفع تقلیدی از قرآن است؛ آن نوع تقلیدی که مسیلمه آغازگر آن بود و به متنبی و ابوالعلا معری رسید. اینکه در این قطعات پراکندهٔ ابن مقفع سجع وجود ندارد- عنصر اساسی که در تمام آثاری که به‌منظورِ معارضه با قرآن نوشته شده‌اند وجود دارد- خود به تنهایی کفایت می‌کند که بپذیریم قصد ابن مقفع این نبوده است که کتابش از نظر اسلوب به قرآن شباهت پیدا کند بلکه برعکس این قطعاتِ پراکنده- هرچه قدر هم تحریف شده باشد- بهره‌مند از اسلوبی منطقی و به هم پیوسته است که به‌کلی با اسلوب قرآن که سرشار از نماد پردازی‌های پیچیده و دارای لحنی فخیم است تفاوت دارد. ابن مقفع در این کتاب با قرآن نه از حیث صورت بلکه از حیث مضمون و محتوی به معارضه می‌پردازد، آن هم به شیوهٔ جدلی و با استفاده از براهین عقلی به‌گونه‌ای که امام مسلمانان را برمی‌انگیزد که به شیوهٔ معتزله بر کتاب ابن مقفع ردیه بنویسد[3].

به نظر من، دلاویدا به خوبی ارزش قسمت دوم نوشته‌های ابن مقفع را که قاسم در ضمن ردیه‌اش آورده دانسته است. رویکرد ابن مقفع در این قسمت جنبهٔ ایجابی دارد و به دفاع از مانویت پرداخته است. دفاع از مانویت برای ابن مقفع تنها وسیله‌ای برای تخریب دین رسمی جامعه نیست بلکه از همان مقدار اندکی که از نوشته‌هایش باقی مانده آشکار است که حقیقتاً منظورش از این کار، هدایت کسانی است که به مانویت نگرویده‌اند[4]. تصویری که وی به شکل منظم و یا اشاره‌وار در چارچوب کتابش از دیدگاه مانویت دربارهٔ خلقت عالم بدست می‌دهد، به‌راستی با جهان‌بینی مانویت منطبق است.

---

[1] – مهم‌ترینشان در پایان صفحه 31 آن کتاب آمده است. (قاسم، 1927: 31(72 از ترجمه ایتالیایی))

[2] – وی در پی این از حکایاتی بهره برده که گلدزیهر در کتاب مطالعات اسلامی آورده است (Goldziher, 1889: 2/401) و همچنین گزارشی از طبری- بلعمی که بدون تردید بی اساس است. (طبری، 1874: 45)

[3] – به نظر می‌رسد ضرورتی ندارد که در اینجا براهین ابن مقفع در نقد قرآن را- بر اساس آنچه از قطعات پراکنده در ردیهٔ قاسم در اختیار داریم- تکرار کنم زیرا علاوه بر گویدی، دلاویدا (Della Vida, 1928: 84) و نیبرگ (Nyberg, 1929: 429) دست به چنین کاری زده‌اند. در اینجا ترجیح می‌دهم که تنها به نشانی جملات پراکنده از ابن مقفع که در ردیهٔ قاسم ذکر شده اشاره کنم: ص 8 س 22، ص 9 س 8 تا 18، ص 10 س 14 تا 16، ص 11 س 7 تا 8 (دفاع از نور)؛ ص 17 س 15 تا 18، ص 20 س 3 تا 4، ص 22 س 9 و 18 و 23، ص 24 س 3، ص 25 س 23(نقد و تمسخر خدای قرآن)؛ ص 26 س 7(ضد پیامبر)؛ ص 26 س 20 تا ص 27 س 4(ضد تصدیق کورکورانه)؛ ص 28 س 19 تا ص 29 س 1(ضد اسلام)؛ ص 29 س 14(دوباره ضد پیامبر)؛ ص 31 س 11 تا 12، ص 32 س 18 تا 19، ص 33 س 6، ص 34 س 3 و 10 و 21، ص 35 س 7 تا 8، ص 38 س 19، ص 39 س 1 و س 4 تا 5، ص 43 س 11 تا 12، ص 44 س 3 تا 4(نقد باورهای ایمانی قرآن)؛ ص 49 س 20 تا 25 (جهنم مانویان؟)

[4] – مراجعه کنید به (قاسم، 1927: 14) [تلخیص از مترجم]

برای نمونه می‌توان چنین چیزی را از قطعه‌ای که دربارهٔ جهنم است دریافت[1]. همچنین دقت وی در ارائهٔ جهان‌بینی‌اش و آن اندازه ایمان و یقینی که در کلامش موج می‌زند به‌راستی جالب توجه است و در همین موارد است که بُعد اصلی شخصیت عجیب ابن مقفع بروز می‌یابد.

از قطعات منقول از ابن مقفع در ردیه معلوم می‌شود که وی با دین به‌طور کلی سرِ عناد نداشته بلکه صرفاً به براهین اسلامی با نگاهی شکاکانه و تمسخر آمیز می‌نگریسته است و اثری از چنین شکی در گفته‌های موجزش در دفاع از مانویت مشاهده نمی‌شود؛ بلکه به‌عکس در چنین جاهایی وی گفته‌هایش را با دقت و یقین تام و غیرت راستینِ دینی بیان می‌کند، به‌ویژه وقتی به ستایش نور می‌پردازد[2]. از اینرو من این دیدگاه را مردود می‌دانم که ابن مقفع صرفاً برای ضربه زدن به اسلام و بی آنکه به مانویت ایمان صادق داشته باشد از مانویت– آیینی که در روزگار و محل زندگی او شایع بوده– بهره برده است[3]. شک نیست که آنچه در این سخنان ابن مقفع شاهدیم عبارت است از جدال دین با دین و نزاع دیدگاهی درباب خلقت عالم با دیدگاهی دیگر[4]. همچنین به نظر می‌رسد سخن گفتن از تعصب قومی دربارهٔ گرایش ابن مقفع به مانویت سخنی بی‌وجه است چه آنکه مانویت در ذات خود، دینی فراگیر و مستقل از پیوندهای نژادی و گرایش‌های قومی است[5].

اما از طرف دیگر می‌دانیم که ابن مقفع فردی شکاک بوده است. حال سؤالی که باقی می‌ماند آن است که چطور می‌توان ابن مقفع را از طرفی فردی شکاک و از طرفی دیگر فردی مؤمن به دیانت مانوی دانست؟ برای توضیح این پدیده باید سرشت دین مانویت را در خاطر آوریم. تحقیقات جدید تلاش کردند که از پوستهٔ اساطیری ادیان عبور کنند تا بتوانند به اعماق ریشه‌های آنها دست یابند. این تحقیقات تازه به مانویت به‌عنوان جنبشی می‌نگرد که از طرفی با نگاهی شدیداً گنوسی در پی تفسیر طبیعیِ هستی و انسان است و از طرفی دیگر در آن آموزهٔ رستگاری [مسیحی] در قالب مفاهیم عقلگرایانهٔ یونانی مانند خدا، هیولی، عقل و نفس طرح می‌شود[6]. می‌توان با احتیاط فرض کرد که برخی متفکران و ادیبان عراق نیز در روزگار ابن مقفع چنین دریافتی از اصل جوهری مذهب مانویت داشته‌اند. می‌دانیم که ریشه‌های عقلانی و

---

[1] – گویدی و برجستراسر با دلاویدا در خوانش چند کلمه از متن اختلاف نظر دارند. برای تفصیل بیشتر به کتاب مراجعه کنید (بدوی، 1993: 61)[تلخیص از مترجم]

[2] – این نکته‌ای است که تمایز اساسی موضع ابن مقفع را با موضع ابن راوندی نشان می‌دهد. همانگونه که گویدی به خوبی بیان کرده، سلاح نبرد ابن مقفع و ابن راوندی، بر ضد اسلام تفاوت جوهری ندارد اما ابن مقفع در حالی به اسلام حمله می‌آورد که کاملاً از ایمان به دیانتی دیگر سرشار است ولی ابن راوندی (بر اساس آنچه دشمنانش دربارهٔ وی و آثارش گفته‌اند) ملحدی حقیقی است که دانش کلامی‌اش را در خدمت هر نوع بدعتی بر ضد اسلام و هر دینی غیر اسلام می‌گذارد. [تلخیص از مترجم]

[3] – البته گویدی نظر دیگری دارد و گرایش ابن مقفع به مانویت را امری احتمالی قلمداد می‌کند نه قطعی.

[4] – این مطلب بویژه از نظر سیر تحولات و پیشرفت الحاد در اسلام مهم است. الحاد ابن مقفع هم‌چنان که مشاهده می‌شود رویکردی ضد اسلامی دارد اما در ادامه مشاهده خواهیم کرد که الحاد در مراحل پیشرفتهٔ خود به‌صورت طرزفکری در می‌آید که نه با اسلام بلکه به‌طور مطلق با ادیان و نظریهٔ نبوت مخالفت می‌کند. [مترجم]

[5] – نگاه کنید به (schaeder, 1927: 4/128)

[6] – این تفسیری است که شدر طرح کرده بود. وی باور داشت که افکار هلنی در فلسفهٔ رواقی توسط ابن دیصان (عارف مسیحی و بنیان‌گذار شاخهٔ دیصانیه در قرن دوم میلادی) به مانی رسیده است. مسعودی نیز به ترجمه‌هایی اشاره کرده که ابن مقفع و دیگر ملحدان از نوشته‌های مانی، ابن دیصان و مرقیون می‌کردند و می‌گوید که ملحدان این سه شخصیت و آیینشان را در یک مرتبه قرار می‌دادند (مسعودی، 1873: 293/8)[تلخیص از مترجم]

فلسفیِ محض مانویت در حرکت به شرق کم‌رنگ شد و جای خود را به اساطیر و نمادها داد؛ اساطیر و نمادهایی که با نفوس ساده و بسیطی که به مانویت پناه می‌بردند سازگارتر بود[1]. ابن مقفع با دقت شگفت‌انگیز خود توانسته بود پاسخ معماهای فکری خود را در آیین مانی و راه‌حل‌های وی پیدا کند. شک نیست که مانویت در نظر ابن مقفع به مثابهٔ نوعی والا از دین نمودار شده بود، دینی که قادر بود که «مسئلهٔ شُرور» را در پیوند با خدای آفریننده حل کند و این مشکلی بود که ادیان غیر ثنوی در حل آن متحیر بودند. همچنین مانویت می‌توانست پیروِ جهان‌نگری‌ای که ارائه می‌کرد «مسئلهٔ آزادی اراده» را به‌راحتی تفسیر کند و اخلاقی نیرومند و خردپذیر بنا نهد. مانویت در نهایت با این ویژگی‌ها توانسته بود آن روح در عذاب و مضطربی را که «باب برزویه» را پدید آورده بود آرام کند. «باب برزویه» ای که حتی اگر تمام آن را ابن مقفع ننوشته باشد، بدون تردید در آن تغییرات و افزوده‌هایی به وجود آورده است.

به نظر می‌رسد بین شک صریح ابن مقفع به همهٔ ادیان منزَل از یک‌سو –که آثار آن را در مقابلهٔ وی با اسلام مشاهده می‌کنیم– و ایمان به سخنان مانی از سوی دیگر تناقضی وجود داشته باشد. برای رفع این تناقض دو فرضیه را می‌توان طرح کرد. نخستین فرضیه، بسیار ساده است اما از نظر روان‌شناسی کمترین احتمال را دارد و آن دقیقاً همان سخنی است که بیرونی گفته و قاطعانه معتقد است که ابن مقفع مانوی بوده و قسمت‌های حاوی اندیشه‌های شکاکانه از باب برزویه نوشتهٔ ابن مقفع است و وی برای سست کردن ایمان مردم به اسلام و سوق دادن آنها به مانویت آن را نوشته است: «[ابن مقفع باب برزویه را] به‌منظور به شک انداختن افراد سست باور در دین و نرم کردن آنها برای گرایش به مذهب مانویت» به کلیله و دمنه افزود. امکان صحت چنین فرضیه‌ای منتفی نیست اما وقتی وضوح تعابیر و تصاویری را که ابن مقفع برای بیان [شک خود] به کار برده است و همچنین تأثیر دو جانبهٔ چنین کاری را که هم‌زمان هم به سود اندیشهٔ دینی و هم به ضرر آن است در نظر آوریم، چنین فرضیه‌ای را باید کم‌احتمال تلقی کنیم؛ اما فرضیهٔ قوی‌تر به نظر من–هرچند که این فرضیه مادام که دلایل تاریخی کافی در اختیار نباشد، تنها یک احتمال است– آن است که ابن مقفع دچار تحولی در اندیشهٔ خود شده است؛ یعنی از آن شک عقلی که در «باب برزویه» از خود بروز داده است عبور کرده و به [ایمان به] وحی‌ای اسطوره‌ای یا لوگوسی ثنوی رسیده و نهایتاً حل معماهای ابدی خود را در آیین مانوی یافته است. بنا بر این فرض، وی هرچند که به ایمانی متعالی و والا [در قالب مانویت] گردن نهاده، اما همچنان مقتضیات عقل را نیز حفظ کرده و بر اساس اقتضائات عقلانی به احتجاج علیه قرآن پرداخته؛ هرچند احتجاجات ضد اسلامی وی همچنان ساده و ابتدایی است[2].

شاید تهمت زندیق بودن که همیشه همراه اسم ابن مقفع بوده، متأخرینی چون بیرونی را بر آن داشته که مقدمهٔ وی بر کلیله و دمنه و دیگر نوشته‌های وی را که آکنده از شکی دیرپا و طبیعی است، دال بر دعوت وی به مانویت بگیرند. به نظر من

---

[1] – البته ابعاد عقلانی و فلسفی مذهب مانویت در عراق به‌طور کامل از بین نمی‌رود؛ این چیزی است که در مانویت چین که مذهبی «گنوسی، هلنی و شرقی» بود اتفاق افتاد. [تلخیص از مترجم]

[2] – آنچنان که از ردیه قاسم می‌توان دریافت، نقدهای ابن مقفع به طور خاص بر نشانه‌های اندیشه‌های تشبیهی تجسیمی موجود در قرآن و همچنین نظریهٔ عدل الهی متمرکز بوده است و این همان چیزی است که معتزله نیز سعی در تفسیر و توجیه آن داشتند. [تلخیص از مترجم]

طرحِ فرضیه‌ای عکسِ آنچه در فرضیهٔ دوم مطرح شد یعنی اینکه اندیشهٔ وی از مانویت به سوی شکاکیت تحول یافته، نامحتمل است زیرا دین پدران او نه مانویت بلکه مزدکی بوده است. همچنین باید در نظر بگیریم که گرایش ابن مقفع به مانویت ظاهراً مربوط به دوران فعالیت‌های عقلی و پختگی وی بوده است. علاوه بر این از نگاه کسی که به مسئلهٔ تحول فکری ابن مقفع از منظر شرایط دینی و تاریخی عصر و محیط زندگی وی می‌نگرد، آنچه واقعاً محتمل است همین است که تحول ابن مقفع از شک به دین باشد و نه برعکس، چرا که تحول از دین به شک، امری است که با زمانه و تمدنی که ابن مقفع در آن می‌زیسته ناسازگار است.

باید تأکید کرد که ابن مقفع به‌هنگام مرگ زندیق بوده اما زندیق بودن دلیل قتل وی نبوده است. وی زندیق از دنیا رفت و خاطرهٔ ایمانش و نوشته‌ای که در آن از بغض نسبت به دین سخن گفته بود باقی ماند؛ بغضی که با مهارت و هشیاری تشریح شده بود. رویکرد خردگرایانهٔ ابن مقفع، خود توضیحی است برای اینکه چرا کتاب‌های وی به تمامی از عنصر دیانت تهی است. درست است که نهایت کار ابن مقفع به ایمان به مانویت ختم شد اما نباید از یاد برد که نقطهٔ آغاز وی شک عقلانی بود. وی چنین شکی را هرگز انکار نکرد و همواره کراهت خود از دین رسمی این عصر را حفظ کرد. روشن است که کلیله و دمنه و ادب کبیر وی از هرگونه عنصر دیانت اسلامی و تقوی تهی است و در آنها چیزی جز تأکید بر مطالب اخلاقی عام و مفاهیم مشترک انسانی وجود ندارد. از خلال نوشته‌های پراکندهٔ دیگر ابن مقفع که موارد مشکوکی از سرگذشت‌نامه‌های فارسی او نیز بدان راه پیدا کرده، مطالب چندانی دربارهٔ نظر شخصی وی دستگیرمان نمی‌شود مگر همان «گرایش انسان‌گرایانه» که از خلال تمام آثار وی نمایان است؛ گرایشی که به کلی با نمونه‌های اسلامی برجستهٔ پیش از وی متفاوت است[1].

در نگاه عربی- اسلامی به تاریخ ادبیات غالباً جنبه‌های صوری یک اثر بیشترین اهمیت را دارد و عناصر دیگر از جمله موضوع، اندیشه و طرز تفکر نویسنده چندان اهمیت ندارد. چنین نگاهی وقتی به ابن مقفع می‌نگرد از چیره‌دستیِ وی در شیوهٔ نگارش و اسلوب ادبی وی به خوشی یاد می‌کند اما به شخصیت نویسنده بی توجه است؛ شخصیتی که سرانجامی تراژیک یافت و متأخران با افسوسی آمیخته با احترام و اجلال بدان می‌نگرند اما پیشینیانی چون اصمعی وقتی به آثار ابن مقفع نگاه می‌کردند تنها چشمشان به شیوهٔ به‌کارگیری ادات تعریف (ال) در ابتدای «کل» و «بعض» می‌افتاد؛ شیوه‌ای که اصمعی آن را تأیید نمی‌کرد. (اقبال، 1382: 61) قاسم نیز تنها به مسئلهٔ خلط بین «العامین» و «العمین» که در نثر ابن مقفع یافته است اهمیت می‌دهد و موفق می‌شود سخن خود را در این باره به کرسی بنشاند. (قاسم، 1927: 10) روح انسان در دوران جدید، حقِ چنین شخصیت پیچیده و با عظمتی را که در اوائل عصر طلایی تمدن اسلامی طلوع کرد بهتر ادا می‌کند و به وی به چشم یک میانجی بین تمدن جدید و ارزش‌های جاودان تمدن‌های افول کرده شرقی می‌نگرد.

---

[1] – شدر گفته است: «وی نیز همانند اغلب مردان بزرگ روزگارش تمایل شدیدی به علم و فرهنگ داشت؛ و این همان گرایش عام انسانی‌ای است که پیوسته در سنت مانوی وجود داشته است»(schaeder, 1960: 78)

ابن مقفع بی‌شک شخصیتی بود که موفق شده بود در وجودِ خود، اشتیاق علمی و توانایی شگفت‌انگیز هنری را جمع کند. اشتیاق علمی وی، ما را به یاد افرادی چون حنین بن اسحاق و قسطای لوقا می‌اندازد و توانایی هنری‌اش مشحون از آن نوع بلاغتی بود که مقتضای روزگار و محیط وی بود. بالاتر از همه، وی برخوردار از وجدان بیدار و حساس و مضطربی بود که خاص نفوس اصیل و والا است؛ وجدانی که مضمون آن صفحهٔ تلخ از «باب برزویه» و دنبالهٔ «محاکمهٔ دمنه» را به وی تلقین کرده و وی را به اقرار به ارزش زهد و پاکدامنی در کتاب ادب کبیر و نهایتاً جدال شدید در دفاع از مانویت وا داشته بود. بله این درست است که از نوشته‌های او جز قسمتی کوچک و تحریف‌شده و ناقص که حاوی شرح رنج‌های شفقت برانگیز است چیزی باقی نمانده اما حتی از خلال همین باقی‌مانده‌های اندکی که سند اتهام ابن مقفع بوده و زمان زیادی از تألیف آنها می‌گذرد می‌شود چهرهٔ یکی از آن شخصیت‌های کمیاب و چه بسا «غریب» را دید که تاریخ ادبیات و تمدن شرق به ما تقدیم کرده است.

باب برزویه در *کلیله و دمنه*[1]

گابرییلی در مقاله‌ای دربارهٔ ابن مقفع به تفصیل از «باب برزویه» و اینکه آیا واقعاً این باب نوشتهٔ ابن مقفع، مترجم عربی کلیله و دمنه، است یا نه سخن گفته است. (Gabrieli, 1932) وی به این سؤال با بهره‌گیری از براهین هِرتِل[2] و نولدِکِه[3] و به‌ویژه با تکیه بر گفته‌های بیرونی (بیرونی، 1887 : 76) که نخستین بار عباس اقبال بدان توجه نشان داد پاسخ داده است. عباس اقبال معتقد است که قسمت میانی باب برزویه که در آن نویسنده از دین انتقاد می‌کند تماماً نوشتهٔ ابن مقفع است و وی در اینجا کوشیده با وارد کردن عقیدهٔ الحادی خود در شرح احوال برزویه برای خود نقابی پدید آورد. «تمام این قسمت که متضمن شجاعت فکری و در بردارندهٔ داستان‌های تمسخرآمیز و گزنده است، ممکن نیست که در دربار ایران ساسانی که دین رسمی‌اش زردشتی بوده و یا در جامعهٔ اسلامی قرن دوم به نام واقعی مؤلف آن نوشته و منتشر شده باشد. به احتمال زیاد عقلی چون عقل ابن مقفع که شک و اندیشه آن را پیش می‌برده در این قسمت نظرات خود را به یک شخص ناشناس و یک واسطهٔ بیگانه نسبت داده است»

البته گابرییلی نتوانسته به طور قاطع محدودهٔ دخل و تصرفات در این باب را روشن کند اما معتقد است که بی تردید ابن مقفع نویسندهٔ قسمت‌هایی است که به غیر یقینی بودن معارف دینی و پایه‌های نامطمئن ادیان و تناقض بین آموزه‌های ادیان اشاره دارد. با توجه به گفته‌های بیرونی، من نیز این را محتمل می‌دانم که ابن مقفع در متنی که در دست داشته

---

[1] - این مقاله نوشتهٔ پل کراوس است که با عنوان «Zu Ibn Al-Muqaffa: Die angeblichen Aristoteles-Ubersetzungen des Ibn Al-muqaffa» در سال 1933 منشر شده است. (Kraus, 1933) قسمت نخست این مقاله را در کتاب التراث الیونانی ترجمه کردم.

[2] - Johannes Hertel

[3] - Theodor Nöldeke

مطالبی از خودش وارد کرده باشد اما این احتمال را نیز مطرح می‌کنم که شاید در همان نسخهٔ پهلوی از کلیله و دمنه که در اختیار ابن مقفع بوده نیز برخی نظرات شکاکانه دربارهٔ ادیان موجود بوده و ابن مقفع آنها را نقطهٔ آغاز اضافات خود قرار داده است.

برزویه در قسمت ابتدایی «باب برزویه» در مورد ادیان صحبت می کند[1]. سپس دربارهٔ ایام جوانی‌اش می‌گوید: «متوجه شدم که فاضل‌ترینِ طبیبان کسی است که برای کسب پاداش اخروی به طب روی بیاورد. من نیز رأیم بر این قرار گرفت که به طب مشغول شوم از جهت ذخیرت آخرت» (نصرالله منشی، 1936: 75) پس به طب مشغول می‌گردد ولی شغل طبابت او را راضی نمی‌کند و در توانایی‌اش در باب کاستن از رنج بیماران شک می‌کند، هرچند از پادشاهان صله‌های بزرگ یافته بود. «پس همت خود را در طلب ادیان مصروف کردم و و عدل از آنها [= ادیان] طلبیدم، اما جواب سؤال‌هایم را نزد هیچ کدام از افرادی که با آنان سخن گفتم نیافتم و در آنچه به من می‌گفتند چیزی ندیدم که در ارزیابی عقل من، شایستهٔ تصدیق و یا پیروی از جانب من را داشته باشد.» سپس تلاش می‌کند تا خویش را به التزام به دین آباء و اجدادی‌اش راضی کند اما ناکام می‌ماند سپس در طلب زهد روان می‌شود (همان: 84) و می‌بیند که باید به عملی بسنده کند که «موافق تمام ادیان باشد» (همان: 80) یکی از عواملی که او را به زهد سوق داد، آن بود که معتقد شد «دنیا سراسر بلا و عذاب است و آیا غیر این است که انسان از زمانی که جنین است تا زمانی که زندگی‌اش به پایان می‌رسد در عذاب دنیا دست و پا می‌زند؟»(همان: 85) وی این مطلب اخیر را از غور در کتاب‌های طب (هندی) دریافته بود. وی در نهایت عزم بر این استوار می‌کند که قومش را با کتاب حکمت هندی آشنا سازد. وی همچنان امیدوار بود در باقی ایام عمرش زمانی فرا رسد که در آن برای هدایتش و راستی عملش دلیل استواری یافته باشد. (همان: 91)

از این گفته‌ها معلوم می‌شود که در متن اصلی باب برزویه نیز از ادیان سخن به میان آمده است. در اینجا سخن از مردی است که طب او را راضی نمی‌کند و به امید آنکه مطلوبش را بیابد ابتدا به ادیان پناه می‌برد اما پس از گذر از این نگاهِ مثبت به ادیان، مسیرش به زهد و نقد ادیان منتهی می‌شود. بر این اساس، واضح است که «باب برزویه» نیز به شکلی به مسئلهٔ ادیان و شک برزویه در آنها پرداخته است.

از جانبی دیگر، سندی وجود دارد که گمان ما را در اینکه احتمالاً در اصل نوشته‌های برزویه نیز نکاتی راجع به نقد ادیان موجود بوده تقویت می‌کند. این سند یکی از معدود اسنادی است که از عصر خسرو انوشروان که عصری مهم در تاریخ خاور نزدیک بوده، به دست ما رسیده است. این سند، کتاب منطق سریانی نوشتهٔ پولِس فارسی است. این کتاب در دربار انوشیروان نوشته و به او اهدا شده است[2]. متن این کتاب را لاند[1] همراه با ترجمهٔ لاتینی و شرح مختصر به چاپ رساند

---

[1] – منظور از این قسمت ابتدایی، جایی است که گمان می‌رود نوشتهٔ خود برزویه باشد و ابن مقفع در آن تصرف نکرده است [مترجم]

[2] – نگاه کنید به کتاب ویلیام رایت (William Wright) دربارهٔ تاریخ ادبیات سریانی. (Wright, 1894: 122) بومستراک فراموش کرده که در تاریخ ادبیات سریانی خود فصلی به پولس فارسی اختصاص دهد (Baumstark, 1922) عنوان کتاب پولس فارسی چنین است: «گفتاری است از پولس فارسی دربارهٔ منطق ارسطو؛ [تقدیم] به خسرو پادشاه» و کتاب با این عبارت شروع می‌شود: «[تقدیم] به کسرای پیروزبخت، پادشاهِ پادشاهان و برترینِ مردم. پولس بندهٔ تو به تو درود می‌فرستد» استاد شدر با

(Land, 1875) و ارنست رنان[2] اولین کسی بود که به ارزش این متن اعتراف کرد و مقدمهٔ آن را که هم‌اکنون بسیار مورد نظر ماست ترجمه کرده است. (Renan, 1852)

شناسایی نویسندهٔ کتاب، پولس فارسی، جز از طریق عنوان نسخهٔ خطی و توقیع کاتب آن میسر نبود. در این توقیع اشاره شده است که این کتاب در «دیرشر[3]» نوشته شده است. ابن العبری که این کتاب را می‌شناخته دربارهٔ نویسندهٔ آن گفته است که او در فلسفه و علوم دینی شخصیتی برجسته بود و در آستانهٔ آن قرار داشت که مطران ایران شود اما بخت او را یاری نکرد و منجّم شد[4].

مقدمهٔ کتاب منطق سریانی به ستایش فلسفه اختصاص یافته است. نویسنده می‌گوید که فلسفه والاترین علمی است که انسان می‌تواند بیاموزد چرا که میزان یقینی بودن آن بیش از تمام علوم دیگر است. بعد از آن پولس از تعاریف گوناگون فلسفه به شیوهٔ شارحان اسکندرانی ارسطو سخن می‌گوید و به سه آیه از کتاب مقدس استشهاد می‌کند[5] تا درجهٔ رفیع فلسفه در مقایسه با سایر شقوق معرفت را نمایان کند. سپس پولس به‌طور خاص به تبیین تمایزات بین علم و ایمان می‌پردازد و از آن جمله می‌گوید که معرفت دینی، معرفتی ظنی است و بدین سبب است که مذاهب گوناگون دینی با یکدیگر اختلاف دارند و در نهایت چنین نتیجه می‌گیرد که علم (علم فلسفی) والاتر و برتر از ایمان است. هنگامی‌که پولس در این رساله از عاری بودن معرفت دینی از یقین سخن می‌گوید لحن او مشابه مطالبی است که در باب برزویه آمده است. قبل از اینکه به بیان اهمیت این مطلب بپردازم، مایلم قسمت‌های متناظر و مشابه باب برزویه از کلیله و دمنه و کتاب منطق سریانی از پولس فارسی را در کنار یکدیگر بیاورم.

پولس در کتاب منطق سریانی می‌گوید: پس پرورش و زیور جان همان دانش است و از دانش برخاسته می‌شود. ولی دانش خود دو گونه است: یا اینکه انسان، خود آن را می‌جوید و با نیروی خود آن را در می‌یابد یا اینکه آن را از دیگران می‌آموزد. آموزش هم خود دوگونه است: یکی آنکه مردمان [عادی] به سادگی به یکدیگر می‌رسانند و دوم آنکه از مردم نامور که از پیامبری برخوردار شدند برخاسته می‌شود. ولی می‌بینیم که آموزگاران آشکارا با یکدیگر ناسازگارند. برخی می‌گویند که ایزدی جز ایزد یگانه نیست و برخی دیگر که ایزد یکی نیست. برخی می‌گویند که ایزد را دشمنانی است و برخی دیگر که ایزد را دشمنی نیست. برخی می‌گویند که او به هر چیزی توانا است و برخی دیگر که توانایی او به همه چیزها نمی‌رسد.

لطف خود مرا از این نکته آگاه کرد که لقب «پیروزبخت» در اینجا ترجمهٔ لقب «انوشروان» است. نلدکه در کتاب خود دربارهٔ این کتاب سخن گفته است (Noldeke, 1879: 161) اما از دیگر پژوهش‌های ایرانشناسی دربارهٔ این موضوع که بسیار حائز اهمیت است اطلاعی ندارم.

[1] – Jan Pieter Nicolaas Land

[2] – Ernest Renan

[3] – دیرشر یا دیریشر (Land, 1875: 99) به نظر من «دیرشر» صحیح است و به نظر تصحیف و یا صورت اختصاری کلمه «ریو اردشیر» یا «ریف اردشیر» است که محل اقامت مطران ایران بوده است. (با «ریشهر» عربی و «ریشیر» ارمنی مقایسه شود) همچنین به این مأخذها مراجعه شود ((Chabot,1902: 581 و (Marquart, 1901, 27) و (Ibid: 147) این نکات را استاد شدر به من تذکر داد.

[4] –مؤلف به این مأخذ ارجاع داده اما من نتوانستم آن را بیابم (التاریخ الدینی ج 12 ص Chron Eccles 97)[مترجم]

[5] – این سه آیه عبارتند از: (سِفر امثال، أصحاح 8 آیهٔ 19) و (سِفر جامعه، أصحاح 2 آیهٔ 14) و (نامهٔ اول به قرنتیان، أصحاح 13 آیهٔ 12)

برخی می‌گویند که جهان و هرچه در آن است، آفریده شده است دیگران می‌گویند که درست نیست که همه چیزها آفریدهٔ او باشد. در میان اینها هم برخی می‌گویند که جهان از عدم ساخته شده و برخی دیگر می‌گویند که از هیولی ساخته شده است؛ دیگران می‌گویند که جهان را آغازی نیست و انجامی هم ندارد و گروهی چیزهایی دیگر می‌گویند. کسانی یافت می‌شوند که می‌گویند که مردم در خواستِ خود آزادند و کسانی هم هستند که جز این می‌گویند. همچنین نکته‌های دیگری است که آنان بر سر آنها با یکدیگر آشکارا در جنگ و ستیزند. نمی‌شود هم یک باره همهٔ آنچه را آنان می‌گویند پذیرفت بلکه ناگزیر بایستی یکی را گرفت و جز آن را کنار گذارد و یکی را برگزید و جز آن را واگذارد. پس ناچار باید آشکارا بدانیم که چرا بایستی ما از یکی دست بکشیم و به دیگری بگرویم. ولی نشانی آشکار نیست که با آن بتوانیم آن را بشناسیم و بدانیم که به کدام می‌توانیم بگرویم. پس شناختِ ژرفِ این پندارها هم با ایمان و دین و هم با دانش پیوستگی دارد. موضوع دانش -اگر درست بگوییم- چیزهایی است که به ما نزدیک و آشکارا و شناختنی باشد اما ایمان و دین با چیزهای دور و نادیدنی‌ها و چیزهایی که نمی‌توان آنها را درست شناخت سر و کار دارد. دین شک و دو دلی را می‌پذیرد ولی دانش دستخوش هیچ شکی نمی‌شود. پس شک و دو دلی، پراکندگی به بار می‌آورد و دوری از آن، یک‌پارچگی و یک‌سخنی. پس دانش از ایمان و دین ارجمندتر خواهد بود ولی ایزد از دانش ارجمندتر است. مؤمنان وقتی به مسائل ایمانی می‌رسند براهین دانش را از آن سلب می‌کنند و می‌گویند: ما اکنون ایمان می‌آوریم و حقیقتِ امر بعداً بر ما آشکار خواهد شد[1] (پولس فارسی، 1357: چهارده)

برزویه در «باب برزویهٔ» کلیله و دمنه می‌گوید: ادیان و مذاهب را متکثر یافتم و خلاف میان اصحاب ملت‌ها هرچه ظاهرتر. بعضی به طریق ارث، دست در شاخی ضعیف زده و طایفه‌ای از جهت متابعت پادشاهان و بیم جان پای بر رکن لرزان نهاده و جماعتی برای حطام دنیا و رفعتِ منزلتِ میانِ مردمان دل در پشتیوانِ پوده بسته و تکیه بر استخوان‌های پوسیده کرده و اختلاف میان ایشان در معرفت خالق و ابتدای خلق و انتهای کار بی‌نهایت و رأی هر یک بر این مقرر که من مصیبم و خصم مخطی؛ و با این فکرت در بیابان تردد و حیرت یک‌چندی بگشتم و در فراز و نشیب آن لختی پوئید. البته سوی مقصد، پی بیرون نتوانستم برد و نه بر سنتِ راست و راهِ حق دلیلی نشان یافتم. به ضرورت، عزیمت مصمم گشت بر آنچه علمای هر صنف را ببینم و از اصول و فروع معتقد ایشان استکشافی کنم و بکوشم تا به یقین صادق، پای جایِ دلپذیر به دست آرم. این اجتهاد هم به جای آوردم و شرایط بحث اندر آن تقدیم نمود و هر طایفه‌ای را دیدم در ترجیح دین و تفضیل مذهب خویش سخنی می‌گفتند و گِرد تقبیحِ ملتِ خصم و نفی مخالفان می‌گشتند. به هیچ تأویل، دردِ خویش را درمان نیافتم و روشن شد که پایِ سخنِ ایشان بر هوا بود و هیچ چیز نگشاد که ضمیرِ اهلِ خرد آن را قبول کردی[2] (برزویه، 1386: 48)

---

[1] – در این قسمت از ترجمهٔ محمد تقی دانش پژوه استفاده شده است. (پولس فارسی، 1357)

[2] – در این قسمت از ترجمهٔ نصرالله منشی از کلیله و دمنه استفاده شده است. (نصرالله منشی، 1386)

پیوند بین نوشتهٔ پولس فارسی و باب برزویه کاملاً روشن است. در هر دو متن، وجود تعارضات درون یک دین و همچنین بین ادیان گوناگون دلیلی بر غیر یقینی بودن معرفت دینی به حساب آمده و این تعارضات گاه با مثال‌های یکسان بیان شده است. هر دو نویسنده دو مرتبه، هرچند با شیوهٔ اندکی متفاوت به این مسئله اشاره می‌کنند که معرفت دینی امری است که با عادات و سنت در ارتباط است.

لاند در تعلیقاتش بر نوشتهٔ پولس فارسی کوشیده تا مشخص کند که منظور پولس از مذاهبی که یاد کرده، مکاتب فلسفی یونان بوده و مستندات مفیدی از کتب فلسفهٔ یونانی به‌ویژه در باب برخی از این مکاتب عرضه کرده است (Land, 1875: 104) اما به نظر من اگر ما از چنین منظری به نوشتهٔ پولس نظر کنیم از قصد واقعی وی منحرف شده‌ایم زیرا قصد حقیقی پولس، آن بوده که به‌طور مستقل با فلسفه‌های متکی بر ایمان که از سنت و رسالت پیامبران نشئت گرفته‌اند مقابله کند. به نظر نمی‌رسد که بتوان مشابه گفته‌های پولس دربارهٔ تعارضات ادیان را در کلام شارحان قدیم پیدا کرد و از طرف دیگر از نصرانیان نسطوریِ درست ایمان نیز مطالبی مشابه آنچه پولس فارسی بیان کرده مشاهده نشده است.

شایسته است که به فضای دربار خسرو انوشیروان، پادشاه روشن ضمیر که در آن مجالی برای بیان چنین دیدگاه‌ها و ظهور چنین پژواک‌هایی فراهم بود نیز عطف توجه شود. اسناد فراوانی در دست است که بر جایگاه رفیع آزاداندیشی[1] نزد این پادشاه بزرگ ساسانی دلالت دارد. برای نمونه کافی است یاد شود که دانشگاه عالی پزشکی جندی شاپور در زمان وی به شکوفایی رسید و او کسی بود که به گرمی از فیلسوفان یونانی که یوستینیان آنها را در سال 529 م از یونان طرد کرده بود استقبال کرد. حتی اگر نخواهیم به‌طور کامل گزارش آگاثیاس[2] را که می‌گوید شخصِ شاه، پیرو فلسفهٔ افلاطون بود و به ترجمهٔ کتاب‌های افلاطون و ارسطو به فارسی میانه امر کرد بپذیریم، همین‌که انوشیروان یکی از شروط صلح با یوستینیان را تأمین امنیت فیلسوفانِ یادشده در بازگشت به وطنشان قرار داد نشان از توجه ویژهٔ او به دانش دارد. یکی از این فیلسوفان، پریسیکیانوس[3] است که از نوشته‌هایش مختصری از یک کتاب لاتینی به نام پاسخ‌هایی به آنچه خسرو، پادشاهِ ایران در آن شک کرد[4] به‌جا مانده که آن را به شاه ایران اهدا کرده است. این کتاب شامل مناظرات دینی‌ای است که در محضر شاه ایران برپا می‌شده است[5].

پولس و برزویه هر دو در دربار خسرو انوشیروان بوده‌اند و اگر در نظرات ایشان در باب ادیان تشابهی وجود دارد، خود نشانی است از روحِ حاکم بر بارگاهِ پادشاهِ روشن ضمیرِ ایران. آنچه نباید از نظر دور داشت آن است که پولس فارسی در

---

[1] – بحث الحر

[2] – Agathias Scholasticus

[3] – Priscianus

[4] –« Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex»(Priscianus, 1886)

[5] – نگاه کنید به (Noldeke, 1879: 161) و (Land, 1875: 99) و (Brown, 1921: 91) و (Renan, 1852: 16)

مقدمه‌اش مسیحیت را انکار نمی‌کند و بر صدق گفته‌هایش شواهدی از کتاب مقدس نیز می‌آورد[1]. در واقع تمام سخنان وی به‌گونه‌ای تنظیم شده که موافق روح دربار پادشاه ایران باشد.

البته علی‌رغم این مشابهات نباید تفاوت‌های موجود بین نوشته‌های پولس فارسی و برزویه را از یاد برد. می‌دانیم که مخاطب پولس در رساله‌اش پادشاه و مخاطب برزویه خواننده فرهیخته بوده است؛ اما تفاوت تنها به تفاوتِ مخاطبان محدود نمی‌شود بلکه اختلافات بیشتری موجود است. در واقع از یک منظر می‌توان گفت که دیدگاه پولس به‌عنوان نمایندهٔ فلسفهٔ غربی از برزویه‌ای که به زهد بودایی تمایل دارد بسیار دور است. پولس شخصی است که «دانش» را والاترین خیر برای انسان بر می‌شمرد در حالی‌که برزویه از دانش روی بر می‌تابد و بزرگ‌ترین یاور انسان را «اخلاق پاک» می‌داند. رویکرد آنان به دین نیز علی رغم مشابهت ظاهری اختلاف جوهری دارد. پولس چنین می‌پندارد که معرفت دینی هرگز از فلسفه بی‌نیاز نیست و دین تنها زمانی می‌تواند وجود خود را موجه کند که به فلسفه بپیوندد در حالی‌که برزویه ادیان را به گوشه‌ای افکنده و از آنها دوری جسته است.

پیش از هرچیز اهمیت سرزمین ایران در تاریخ اندیشه در این بوده که به‌مثابهٔ پل بین غرب و شرق عمل کرده است. دیدگاه‌های یونانی و تفکرات هندی در جندی شاپور و دیگر دانشگاه‌های بزرگ ایران با هم مواجه شدند و هر یک دیگری را بارور کردند؛ پولس فارسی و برزویه بارزترین نمایندگان چنین مواجهه‌ای هستند.

ما به غلط همواره می‌پنداشتیم که مانویت و جریان‌های منشعب از آن، تنها جریان‌های روشنفکرانه در شرق هستند. مفروض گرفتن این مسئله باعث شد افرادی چون نولدکه و گابرییلی هر قسمتی از باب برزویه را که در آن به نقد ادیان پرداخته شده به مترجم عربی یعنی ابن مقفع که در نهان مانوی بوده منسوب بدارند[2]؛ اما پژوهش ما ثابت می‌کند که فرهیختگان در عصر انوشیروان از یقین دینی و ایمان خالص دور بوده‌اند و می‌توان سخنانی مشابه سخنان برزویه در کلیله و دمنه را دست کم در یک کتاب دیگر از معاصران وی مشاهده کرد.

---

[1] – البته بدون آنکه مرجع شواهدش را که کتاب مقدس است ذکر کند. حتی در یک مورد مطلبی را که از کتاب مقدس اخذ کرده به یک فیلسوف منسوب می‌دارد: «حکیم کسی است که دو چشمش در سرش است اما جاهل در تاریکی گام بر می‌دارد» (منقول از سفر جامعه: أصحاح 2 آیهٔ 14)

[2] – البته همچنان‌که قبلاً نیز ذکر شد، من احتمال می‌دهم که ابن مقفع نیز مطالب برزویه دربارهٔ نقد ادیان را توسعه داده است. نولدکه دلایلش را در مورد اینکه چرا چنین سخنان آزاداندیشانه‌ای از ابن مقفع انتظار می‌رود در کتابش آورده است. (Noldeke, 1879: 3)

ابن راوندی

مقدمه[1]

پژوهش‌های اسلامی عنایت فراوانی به تحقیق دربارهٔ قرون سوم و چهارم ه ق کرده‌اند؛ دو قرنی که خصلت انسان مسلمان همچنان در حال تغییر و تحول بود و نیروهای معارض با آن در کشمکش بودند تا بدان سمت و سوی خاصی دهند. فهم این جهت‌گیری‌ها و توصیف عوامل فعال بیرونی و مقاومت‌های شدیدی که در برابر این نیروها پدید می‌آید، همگی تا مدت زیادی از اولویت‌های اصلی پژوهش‌های علمی خواهند بود.

مهمترین مسئله در مورد قرن سوم این است که عقیده و کلام اسلامی در اثر چه عوامل و زمینه‌هایی شکل گرفتند. نیبرگ برای نخستین بار از نقش اساسی نیروهای فعال معتزله و همچنین محافلی که با عقیدهٔ اسلامی سرِ ستیز داشتند در پیدایش و صورت‌بندی عقیدهٔ اسلامی پرده برداشت[2]. با این حال آثار مکتوب چندانی در اختیار ما نیست که از فعالیت‌ها و جنبش‌های این محافل سخن بگوید. در قرون متأخر نیز به‌طور آشکاری اهمیت این جنبش‌ها و محافل به دست فراموشی سپرده شده و بسیاری از مکتوباتی که در بردارندهٔ مبارزهٔ معتزله و به‌طور عام مبارزهٔ ابتدایی اسلامی در برابر معارضان فکری بوده از بین رفته است. همهٔ آنچه ما در اختیار داریم آثار متأخری است که آشکارا قصد تحریف واقعیات در مورد معتزله را دارند لذا مواردی که در بردارندهٔ وقایع اصلی باشد بسیار کمیاب است؛ اما آنچه در ادامه می‌آید یک اثر اصیل و تحریف نشده است که دستِ قضا به‌طور شگفت انگیزی آن را تا کنون ناشناخته باقی گذاشته بود. این اثر، کتاب زمرد نوشتهٔ ابن‌راوندی ملحد است[3].

ابوالحسین احمد بن یحیی بن اسحاق راوندی از نامورترین ملحدین قرن سوم ه ق تا همین چند سال پیش چندان شناخته شده نبود. کتاب اِنتِصار نوشتهٔ خیاط معتزلی که نیبرگ آن را در سال 1925 کشف و چاپ کرد (خیاط، 1925) ردیه‌ای بر کتاب فضیحة المعتزله ابن راوندی و تقریباً محتویِ تمام متن آن است. فضیحة المعتزله نوعی اثر تحلیلی انتقادی از منظر شیعهٔ رافضی علیه مذهب معتزله و در حکم جوابی به کتاب فضیلة المعتزله جاحظ است. هلموت ریتر[4] نیز در کتاب المنتظم فی التاریخ ابن جوزی پاره‌ای از منتخبات کتاب دامغ ابن راوندی که به منظور طعن به قرآن نوشته شده یافت و آن را همراه با ترجمه به چاپ رساند. (Ritter, 1930: 1) با شناخت تازه‌ای که به واسطهٔ کشف این متون کسب کردیم، اطلاعات پراکنده‌ای که در آثار ابن ندیم و ابن خلکان و مرتضی و دیگران دربارهٔ ابن راوندی وجود داشت معنای تازه‌ای

---

[1] – این مقاله نوشتهٔ پل کراوس است و به استاد شدر تقدیم شده است. عنوان اصلی مقاله عبارت است از: « Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte : das Kitāb azzumurrud des Ibn ar-Rāwandī». برای دیدن اصل مقاله مراجعه کنید به(Kraus, 1934)

[2] – نگاه کنید به: (Nyberg, 1929: 425) و (Nyberg, 1925: 46) و (Guidi, 1927) و (Schaeder, 1928: 226)

[3] – استاد هلموت ریتر برپایهٔ آثار ابن جوزی معتقد است که اسم صحیح وی «ابن ریوندی» است (Ritter, 1930: 1) در انتصار خیاط نیز از او با عنوان «ابن الروندی» یاد شده است.

[4] – Hellmut Ritter

یافت؛ اما علی رغم همهٔ اینها ما هم اکنون نیز اطلاع کاملی از زندگی و مراحل تحولات فکری ابن راوندی نداریم؛ حتی تاریخ قطعی زندگانی و وفاتش نیز در جایی ثبت نشده است.

اما خوشبختانه اقتباسات فراوانی از کتاب زمرد در ضمن یک ردیه یافت شده است. زمرد کتابی است که ابن راوندی در آن به عمل جسارت آمیزی دست زده و به‌منظور لرزاندنِ رکن‌الارکان اسلام یعنی نظریهٔ نبوت به نقد شدید آن پرداخته است. این اقتباسات در کتاب مجالس مؤیدیه ثبت شده است. کتابی که نوشتهٔ مؤید فی الدین هبة اللّه بن ابی عمران شیرازی اسماعیلی داعی‌الدعاة اسماعیلی در عصر خلیفه المستنصر باللّه فاطمی است. مؤید فی الدین یکی از پدیده‌های بی‌نظیر در ادبیات فاطمی است. تا مدت‌های مدید گمان می‌شد که کتاب‌هایش از بین رفته اما مدتی قبل، بیشترِ آثارش در گنجینهٔ حسین حمدانی یافت شدند. مؤید فی الدین در شیراز به دنیا آمد و تا حدود سال 438 ه ق در سرزمین‌های شرقی اسلامی فعال بود پس از آن به مصر سفر کرد و در آنجا تا هنگام وفاتش به حدود سال 470 ه ق فعالیت‌های فکری و سیاسی برجسته‌ای انجام داد. وی همان داعی‌الدعاة اسماعیلی است که یاقوت حموی مکاتباتش با معری را گزارش کرده است. در بین آثار فراوان مؤیدالدین سیرهٔ خودنگاشتی (اتوبیوگرافی) وجود دارد که قدیم‌ترین و گرانبهاترین اثر در کل میراث ادبی اسلامی در این باب است. از وی دیوان قطوری نیز به جا مانده است؛ اما مهم‌ترین اثر وی مجالس است که مشتمل بر هشتصد مجلس یا به عبارت دیگر هشتصد خطابه‌ای است که وی در دارالعلم قاهره ایراد کرده و بالغ بر هشت جلد است[5]. از حیث موضوع، این خطابه‌ها مشتمل بر موضوعات بسیار متنوعی است از جمله شرح عقاید اسماعیلی و مسائل سیاسی و دینی. در بیشترِ اوقات وی فصولی از کتاب‌های اسماعیلی را که هم اکنون از بین رفته‌اند، برای شنوندگان می‌خوانده و توضیحات و شروحی نیز از خود به آنها می‌افزوده است. یک جا از مکاتباتش با معری سخن می‌گوید و جای دیگر نیز کتاب یک داعی اسماعیلی را عرضه می‌کند بی آنکه نامی از وی ببرد. همین کتاب اخیر است که متضمن ردیه‌ای بر کتاب زمرد ابن راوندی است. کتاب مجالس مؤیدیه که هنوز به صورت نسخه‌خطی است، آنقدر از کتاب زمرد نقل قول کرده که می‌توان از خلال آن با دقت کافی به محتوای کتاب زمرد پی برد. نسخهٔ دست نویس این کتاب که دوستم دکتر حسین حمدانی مرا از وجود آن مطلع کرد، کاملاً جدید است و نسبتاً خوب نگاشته شده است. خطاهای نوشتاری موجود در آن نیز به آسانی قابل اصلاح است[6]. متنی که در ادامه می‌آید از جلد پنجم مجالس مؤیدیه صفحات 63-88 است.

مجلس پانصد و هفدهم از *مجالس مؤیدیه*[7]

بسم الله الرحمن الرحیم. حمد از آنِ خداوندِ منت نهنده بر ارشاد جویان، هدایت یافتگان، افراد یگانه و وارثان کتاب است؛ آنگاه که ایشان را از بین بندگان برگزید و آنها را خاموش کنندهٔ نارِ الحاد با نورِ توحید قرار داد. درود خدا بر محمد

---

[5] – برای کسب اطلاعات بیشتر این مأخذها را ببینید: (Hamdani, 1932: 126) و (Ivanov, 1933: 48)

[6] – لازم می‌دانم که از استاد دکتر عبدالعلیم به سبب کمک‌های فراوانش در تصحیح متن تشکر کنم.

[7] – عناوین در نسخه خطی با جوهر قرمز نوشته شده و ناسخ در جاهای زیادی نوشتن آن را فراموش کرده است.

(ص) ارجمندترینِ ارجمندان، گرامی‌ترین کسی که بر زمینِ هموار گام نهاد و زیر گنبد هفت آسمان بالید و درود خدا بر وصی او علیِ (ع) بزرگوار و والامرتبه، برترینِ رکوع و سجود کنندگان و درود خدا بر امامان از ذریهٔ او که باران‌های [رحمت] بر سرزمین‌ها هستند. حضرت محمد (ص) چنین مورد اشاره قرار گرفته است: تو فقط انذار دهنده‌ای و برای هر جماعتی، هدایتگری وجود دارد.

ای جماعت مؤمنان! خداوند شما را دلبستهٔ پیوندهای دینی و از جملهٔ کسانی قرار دهد که از بیم پروردگارشان هراسانند. نوشته‌ای به دست یکی از داعیان ما افتاده است از ابن راوندی از زبان برهمنان در ردِّ نبوات و رسالات و به منظور باطل کردنِ مراتب کسانی که خداوند آنان را برای رساندن سخن خویش گسیل کرده است. داعیِ ما به منظور باطل کردن سخنان صریحاً کفرآمیز وی جوابی کمر شکن به او داده است. ما هم اکنون به خواست و یاری خدا آن را بر شما می-خوانیم و شما را از آن بهره‌مند می‌سازیم.

بسم الله الرحمن الرحیم. حمد وسپاس از آن خدایی است که نجات می دهد هرآنکه را که به واسطهٔ انبیائش (ع) به سوی او هدایت می‌شود و اینان تسلیم درگاه او می‌گردند. اوست که به واسطهٔ پیامبران، طالبانِ بینایی را بینا می‌گرداند در حالی‌که ملحدان نسبت به این حقایق نابینایند. خدا آن موجودی است که راه هدایت را به واسطهٔ پیامبرانش روشن می‌کند تا به این وسیله حق را محقق کند و باطل را از میان بردارد، هرچند که مجرمان را ناخوش آید؛ و درودِ خاصِ خدا بر خاتم پیامبران و درود عام وی بر همهٔ پیامبران باد و بر کسانی که با احسان از ایشان پیروی کردند و بر کسانی که صاحب ذریهٔ ایمان هستند.

اما بعد، رساله‌ای به دست ما رسیده که نوشتهٔ ابن راوندی است و آن را الزمرذة نامیده و به برهمنان نسبت داده است. این رساله در رد نبوات است و در آن، هم براهین اثبات کنندگان نبوات و هم براهین نفی کنندگان آن ذکر شده است. ما از تکرار سخنان اثبات کنندگانِ نبوات بی‌نیاز هستیم، چه آنان برادران ما در دین هستند و [تنها] تعقیب سخنان نفی کنندگان نبوات و پاسخ به آنها- به یاری رب العالمین- واجب به نظر می‌آید.

[ابن راوندی گوید]: «براهمه می‌گویند که نزد ما و معارضانِ ما ثابت شده است که عقل بزرگترین نعمتی است که خداوند سبحان به مخلوقاتش عطا کرده و عقل همان [قوه‌ای] است که به واسطهٔ آن، خدا و نعماتش شناخته می‌شود و امر و نهی و ترغیب و ترهیب به دلیل وجود آن درست می‌گردد. اگر آموزه‌های پیامبر بر تحسین و تقبیح و بایدها و نبایدهایی که با عقل می‌توان بدان پی برد تأکید می‌کند پس لازم نیست که به حجّت پیامبر توجه کنیم و دعوتش را بپذیریم زیرا عقل ما را از آنچه ایشان آورده‌اند بی نیاز کرده است و فرستادن پیامبر بر این وجه خطا است؛ اما اگر پیامبر چیزی عرضهٔ می‌کند که خلاف مقتضای عقل در مورد تحسین و تقبیح و بایدها و نبایدها است، در این صورت لازم نیست به نبوت وی اقرار کنیم.» این لبّ کلام اوست.

به توقیق خداوند به این گفته می‌توان چنین پاسخ داد: ابن راوندی می‌گوید: «نزد ما ثابت شده است که عقل بزرگترین نعمتی است که خداوند سبحان به مخلوقاتش عطا کرده است» ما در این باره می‌گوییم که وی در چیزی از خود قاطعیت نشان می‌دهد که کنه آن را در نیافته است. واقع آن است که وجود عقل در قالب انسانی همانند وجود آتش در سنگِ آتش‌زنه (=زناد) است. تا وقتی که عقل در جایگاه خود بماند و شخصی نباشد که آن را استخراج کند و بیرون آورد برای طالبانِ آن سودی ندارد. همانند آتشی که در سنگ و آهن نهفته باشد و تا شخصی نباشد که آن را بیرون آورد هیچ نفعی از آن حاصل نمی‌شود. افرادی که با عقلِ پنهان انسان‌ها، همچون استخراج‌کنندهٔ آتش عمل می‌کنند پیامبران (ص) هستند. همان کسانی که این منکِر (= ابن راوندی) آنها را رد و مقاماتشان را انکار می‌کند. [در حقیقت] شایسته‌تر آن است که پیامبران را عقل نامید، چه آنها هستند که عقول را از قالب بشری بیرون می‌آورند و آن را از قوه به فعل می‌رسانند. پس این پیامبران هستند که باید نعمت‌های [اصلی] خدای سبحان به بندگان به‌شمار آیند. بنده به واسطهٔ ایشان به شناخت پروردگارش نائل می‌شود. شخص منکر باید از دیدِ معکوس به این مسئله بنگرد تا در آن خیر کثیر ببیند.

همچنین [ابن راوندی] مدعی است که «او [=انسان] با بال عقلش می‌تواند در آفاق معارف پرواز کند و [به واسطهٔ عقل قادر است] چراغی برای خود از شکوه معرفت به امورِ پنهان بیفروزد.» باید به چنین فردی گفته شود که این واضح است که قالب جسمانی تو مخلوقی است که مهیا شده برای سخن. هدف از ساختن قالب جسمانی تو به این شکل همانند هدفِ سازندهٔ بوق و دیگر اشیاء صدادار است. [سازندهٔ قالب جسمانی تو] از طریق تهی کردن درون، تنگ و گشاد کردن قسمت‌هایی از قالب، خارج کردن صدا از تنگیِ گلو، دریافت صدا به وسیلهٔ زبان کوچک، به عبارت در آوردن آن به وسیلهٔ زبان، تفصیل دادن عبارت با دو لب و با کمک جابجایی دندان‌ها، تو را برای سخن گفتن مهیا کرده است. پس ای کسی که تمام اسباب مادی را برای سخن گفتن در اختیار داری، چرا نمی‌توانی به‌طور مستقل و بدون کمک دیگران سخن بگویی؟ و چرا از شخصی که کلمه به کلمه سخن را به تو بیاموزد بی‌نیاز نیستی[8]؟ پس وقتی سخن گفتن که ساده‌ترینِ چیزهاست، جز به یاری کسی که آن را در ما برانگیزد میسر نیست پس چگونه می‌توان عقل را بدون کمک گرفتن از برانگیزانندهٔ [آن] به سوی شناخت توحید و نشانه‌های جهان آخرت برانگیخت؟ و این برانگیزندهٔ [عقل] کسی نیست جز پیامبر (ص)؛ همان کسی که تو او را انکار می‌کنی و نبوتش را رد می‌کنی و می‌گویی با وجود دریافت‌های عقل از پیامبر بی نیاز هستی.

سخن آخر آنکه، واضح است که خداوند سبحان، چشم را در ظاهر انسان پدید آورده است تا به کمک آن، انسان دیدنی‌های دنیا را ببیند و عقل را در باطن آدمی پدید آورده است تا به یاری آن، انسان امورِ معقولِ پنهان از حس را ببیند. اگر در چشمِ ظاهر و کیفیت دیدن تأمل کنیم در می‌یابیم که چشم نمی‌تواند به خودیِ خود ببیند و دیدن آن منوط است به یاریِ حاملی که روشناییِ خارج از چشم مانند روشناییِ خورشید، ماه یا آتش را به درون چشم برساند پس اگر روشناییِ

[8] – احتمالاً منظور نویسنده، پدر و مادر یا مربی کودکان بوده است که اندک اندک به کودک سخن گفتن می‌آموزند و بدون وجود آنان، کودک –علی رغم داشتن جهازات مادی سخن گفتن– قادر به تکلم نیست. [مترجم]

ناشی از پدیده‌های مذکور نباشد چشم چیزی را نمی‌بیند، هرچند کاملاً صحیح و سالم باشد. همین حکم دربارهٔ عقل نیز صادق است، چه عقل نیز اگر بخواهد که امورِ پنهان از حس را دریابد به حاملی نیاز دارد تا روشنایی را به او برساند؛ نوری از خارجِ عقل همانند نور خورشید، ماه یا آتش، همچنان که در مورد چشم یاد کردیم و اگر چنین نوری نباشد، عقل قادر به نفوذ در گسترهٔ آسمان دانش نیست، هرچند کاملاً صحیح و سالم باشد. این نورِ خارج از عقل که حامل روشنایی برای عقل و در حکمِ پرِ تیرِ آن و درگاهِ ورود عقل به گسترهٔ آسمان‌ها و زمین است همان پیامبر (ص) است که تو آن را انکار و رد می‌کنی.

ادامهٔ این بحث را در مجلس بعدی برایتان می‌خوانم. خداوند شما را از پیروان برهان کند همان‌طور که شما را از برگزیدگان خود کرده است. حمد، مخصوص خدایی است که ما را به راه راست هدایت کرد و از گمراهی و گمراه کردن دیگران حفظ کرد و درود خدا بر پیامبرش محمد (ص) که بر اساس حق آشکار و کتاب روشنگر مبعوث شد، همان‌که شفیع امتش در روز قیامت است و بر برگزیدهٔ او، پسر عمویش و شوهر بتول (س)، علی بن ابی طالب، صاحبِ تأویل و بر امامان از ذریهٔ پاک او، بلند مرتبگان و اعرافِ خدا بین بهشت و آتش. به نیکی بر آنها گردن نهید. خدا ما را بس است و نیکو حمایتگری است.

مجلس پانصد و هجدهم از *مجالس مؤیدیه*

بسم الله الرحمن الرحیم. حمد مخصوص خداوندی است که ما را به واسطهٔ محمد (ص) به راه مستقیم هدایت کرد و به او سبع مثانی و قرآن عظیم را عطا کرد و او را لسان صدقِ پدرش ابراهیم قرار داد. او را با وصی یاری کرد، وصی‌ای که ترجمان براهین شریعت اوست و معنی این سخن پروردگار رحمان متوجه اوست «الرحمان، علّم القرآن، خلق الانسان، علّمه البیان». (الرحمن: 2 تا 4) علی بن ابی طالبی که هرگاه بر منبر سخن می‌راند، عطف‌های منبر را به حرکت در می-آورد و هرگاه به میدان می‌آمد، پشت میدان را می‌لرزاند. درود خدا بر آن دو و بر امامان از ذریهٔ ایشان، همان کسانی که خدا ایشان را مرتبتی والا عطا کرده و عزت و برتری را همچون ارثی از جدشان به ایشان داده است.

ای گروه مؤمنان! خدا شما را اشخاصی قرار دهد که آنگاه که از ایشان یاری طلبیده شود، اجابت می‌کنند و بصیرت شما را به‌واسطهٔ نور ایمان بیفزاید. شعبان، ماه رسول الله (ص) بر شما وارد گردیده است، همان رسولی که شأنش بزرگ است و خداوند او را بر انبیا برتری داد. [ماه شعبان] بشارت دهندهٔ رمضان، ماهِ خداوندِ سبحان است پس بدن‌های خود را در این دو ماه مبارک از آلودگی گناهان پاک کنید و با عبادات علمی و عملی از [خشم] خداوندِ مالک نواصی بپرهیزید. مبادا ساعتی از ساعت‌های این دو ماه بر شما بگذرد بی‌آنکه آنها را با عباداتتان مزین کرده باشید.

[در مجلس پیشین] جواب به احتجاجات ابن راوندی در باب ابطال نبوات و تعطیل رسالات بر شما خوانده شد. وعده کرده شد که در جلسهٔ بعد باقی بحث پیگیری شود تا فایدهٔ بیشتری به جهتِ تهذیب نفوس، اصلاح اعتقادات دینی،

محفوظ ماندن از درافتادن به دام فساد فاسدین و الحاد ملحدین و پایداری بر آنچه به‌واسطهٔ نعمت‌های ظاهر و باطن خداوند متعال بر شما واجب شده حاصل آید. «خداوند کسانی را که ایمان آورده‌اند در زندگی دنیا و آخرت با سخن استوار ثابت می‌گرداند.»

پاسخ‌دهنده [=داعی اسماعیلی] در ادامهٔ پاسخ به گفته‌های پیشین ابن راوندی چنین می‌گوید: آشکار است که آدمیان از نظر [بهرهٔ] عقلی تفاوت‌های فراوانی دارند. گروهی میمون‌گون هستند که تنها ظاهر انسانی دارند. گروهی دیگر در کوه‌ها و مکان‌های صعب العبور ساکن و پرورش‌دهندهٔ گاو و گوسفندند، ایشان به جادهٔ عقل از گروه قبلی نزدیک‌ترند. گروهی جزء [طبقهٔ] عوام سرزمین‌ها هستند و ایشان [به نسبت گروه‌های پیشین] کم‌ترین فاصله را [با عقل] دارند و گروهی نیز جزء [طبقهٔ] خواص، دانشمندان و برگزیدگان هستند. یک چیز پیوسته گداخته‌تر و خالص‌تر می‌گردد تا اینکه نهایتاً به خالص‌ترین حالت خود می‌رسد؛ حالتی که هیچ‌گونه ناخالصی در آن نیست. عقلِ خالص همان پیامبرانند که تو ای منکر، آنها را انکار می‌کنی و مقاماتشان را قبول نداری. پیامبران به پیروان خود روی می‌کنند و ایشان را از ناخالصی پاک کرده و به جوهر ناب می‌رسانند. تأثیر پیامبران بر پیروانشان همانند تأثیر اخگر در زغالِ تاریک و سیاه است. اخگر، زغال را به گوهر خود می‌رساند و موجب می‌شود که از نورش بهره‌برداری شود و آن را از تاریکی‌اش رهایی می‌بخشد. البته بخشی از این پاسخ‌ها برای کسی قابلِ قبول است که راه صواب را پیموده باشد، نه کسی که خدا بر قلبش مهر زده باشد و بر دیدگانش پرده کشیده باشد.

همچنین [ابن راوندی] گفته است: بی شک پیامبر (ع) چیزی را عرضه کرده که با عقل ناسازگار است مثل نماز، غسل جنابت، پرتاب سنگ، طواف گِردِ خانه‌ای که نابینا و ناشنوا است و دویدن بین دو سنگ [=رکن و مقام] که نه سودی و نه زیانی دارد؛ هیچ یک از این امور مقتضای عقل نیست. [سعی] بین صفا و مروه تفاوتی با [سعی] بین ابی قبیس و حراء ندارد. طواف گردِ خانهٔ [کعبه] همانند طواف گردِ هر خانهٔ دیگری است. غیر از اینها [ابن راوندی] گفته که اگر رسول (ص) در گفته‌های خود صادق است و به رفعت و شکوه عقل گواهی داده پس چرا چیزهایی را عرضه کرده که با عقل ناسازگار است؟

سخن ما چنین است و توفیق از جانب خداست: خداوند سبحان، پیامبر (ص) را فرستاد تا [مردم را] برای زندگی در آخرت (= حیات دوم)[9] تربیت کند، همانطور که والدین فرزندانشان را برای زندگی در دنیا (=حیات اول)[10] پرورش می‌دهند. به نظر ما نسبتِ احوال و رفتار والدین به کودکان همانند نسبتِ پیامبر (ص) [به انسان‌ها] است و می‌توان دومی را بر اساس اولی فهم کرد. ما دیده‌ایم که والدین کوشش می‌کنند تا فرزندان را از عادات حیوانی بازدارند و تلاش می‌کنند که فرزندانشان اخلاق انسانی فراگیرند و همچنین می‌کوشند تا فرزندان را به سخن درآورند و این چیزی است که بین فرزند

---

9 – النشأة الآخرة

10 – النشأة الأولی

انسان و بهائم تفاوت ایجاد می‌کند. همچنین والدین تلاش می‌کنند تا در فرزندان حیا را برانگیزند و ایشان را به خوی نیک عادت دهند. اینها از مواردی است که حیوانات از آنها بی‌بهره‌اند. اگر والدین از اینگونه رفتارهای تربیتی دست کشند، فرزندانشان شبیه گاو و گوسفند می‌شوند. ما معتقدیم که پیامبران (ص) پیروانشان را برای بارِ دوم[11] و به‌منظور زندگی اخروی تربیت می‌کنند؛ همانگونه که پدران و مادران فرزندانشان را تربیت می‌کنند. پیامبران عادات طبیعی مردم را کنار می‌زنند و اخلاق ملکوتی به ایشان می‌آموزند. فرد هنگامی به طهارت و روی‌کردن به قبله و اقامهٔ نماز می‌پردازد که از عادات طبیعی گذر کرده باشد و مقصود از همهٔ این اعمال، عبادت پروردگار سبحان است. پیامبر (ص) همه اینها را واجب کرد تا عادات طبیعی را برهم زند و به واسطهٔ اعمالی چون عبادات پنج‌گانهٔ شبانه‌روزی، اعتراف به نعمت‌های معبود و طلب یاری از پروردگار موجب تمایز انسان از سایر موجودات شود. زکات اموال را به منظور زدودن اخلاق حیوانی بر انسان واجب کرد تا زیادیِ مال از غنی به فقیر انتقال یابد؛ و همچنین واجب کرد تا یک ماه برای عبادت خدا روزه بدارد تا عادات حیوانی که در طول زمان بر غذا خوردن انسان حاکم می‌شود زدوده شود. همچنین حج بیت اللّه الحرام را واجب کرد تا مؤمنان نیز همچون کسی باشند که راه سختی را می‌پیماید و شداید را تحمل می‌کند تا به وصال محبوبش برسد. همچنین در مناسک حج اعمالی چون اِحلال، احرام، طواف، سعی و وقوف در عرفات و غیره قرار داد که همگی زیبا و حکمت آمیز هستند و راسخان در علم به آن معرفت دارند، بر خلاف گمان فرد ملحد و گفته‌هایش.

آنچه گفتیم برای کسی که منصف است و عقل خود را حاکم کرده کفایت می‌کند. باقی پرسش‌ها و پاسخ‌ها به یاری و مشیت خداوند در جلسهٔ بعد می‌آید. خداوند شما را از کسانی قرار دهد که از او [برای در امان ماندن] از شیطان رجیم کمک می‌خواهند و با طلب دلیل از برهان‌های دینی به‌درستی و در صراط مستقیم گام بر می‌دارند؛ و سپاس مخصوص خداوندی ست که از دسترس اوهام فراتر است و افکار و افهام را راهی به سوی او نیست؛ و درود خدا بر پیامبرش، محمد (ص) بهترینِ آدمیان که نبوت به بهترین وجه با وی ختم شد و درود خدا بر وصی بزرگوار و عالی همت پیامبر، علی ابن ابی طالب (ع)، زنندهٔ سرها، زدایندهٔ گرفتاری بزرگ و بر امامان از ذریهٔ پاک او، بزرگوارانی که خداوند ذوالجلال و الاکرام اطاعت و ولایتشان را واجب کرده است. به نیکی بر آنها گردن نهید. خدا ما را بس است و نیکو حمایتگری است.

مجلس پانصد و نوزدهم از *مجالس مؤیدیه*

بسم الله الرحمن الرحیم. سپاس مخصوص خداوندِ مبدع و صاحب عرش مجیدی است که زبان در تجرید توحیدش از بیان باز می‌ماند؛ چه او والاتر از آن است که به صفات بندگان موصوف گردد؛ و درود خدا بر محمد (ص)، صاحب مقام محمود، شریف‌ترین کسی که نور وحی و تأیید بر او آشکار شده است و درود خدا بر علی ابن ابی طالب (ع)، برگزیدهٔ خداوند بلندمرتبه و مجید، برادرِ پیشوای امت، آنکه سخاوتمند و صاحب بأس شدید بود و بر امامان از ذریهٔ او، همان سروران، سرفرازان، بزرگواران و جاودانان.

[11] – منظور از تربیت اول تربیت والدین نسبت به فرزندان و تربیت دوم تربیت پیامبران نسبت به پیروان است. [مترجم]

ای گروه مؤمنان! خداوند شما را از افرادی قرار دهد که بدیشان توفیق قول سدید و فعل رشید داده است. [در مجالس پیشین] برخی از سؤالات ملحد [= ابن راوندی] و پاسخ‌های من را که پرده‌های ملحدان را می‌درید و جمع افراد دیندار و مؤیَد و هدایت شده به واسطهٔ پیامبران را گرد هم می‌آورد شنیدید. [هم اکنون] باقی سؤال و جواب‌ها را برایتان می‌خوانم. از خداوند تعالی هدایتی را که متضمنِ راه درست باشد مسئلت دارم.

ملحد [=ابن راوندی] در باب معجزات و رد آنها گفته است: امور خارقِ عادت گوناگون اند. تشخیص صحت برخی از آنها دشوار است و به حقیقت آن‌ها نمی‌توان رسید. اگر افراد اندکی وقوع آن را گزارش کرده باشند، احتمال همدستی آنان با هم در عرضهٔ گزارش دروغ منتفی نیست.

پاسخ این شبهه آن است که: اهل حقیقت، صحتِ نبوت پیامبران را از طریق معجزاتِ علمی آنها تشخیص می‌دهند، نه [معجزات عملی مانند]: تسبیحِ سنگ‌ریزه و سخن‌گفتنِ گرگ و غیره. کسانی درخواست چنین معجزاتی را دارند که دانش و فهمشان اندک باشد. معجزات [علمی] با نص صریح همراه است [که آنها را تأیید می‌کند] همچنان‌که خداوند سبحان از قولِ مسیح (ع) چنین حکایت می‌کند: «و به فرستاده‌ای که پس از من می‌آید و نام او احمد است بشارتگرم» این نص واضحی است که خبرش از فردی به فرد دیگر منتقل شد تا اینکه به بحیرای راهب رسید و او ابوطالب را همراه محمد (ص) در راه سفرشان به شام ملاقات کرد و به او گفت که پسرِ برادرِ تو همان پیامبری است که مسیح (ع) او را بشارت داده بود؛ از یهودیان بر حذر باش مبادا که وی را بکشند. هنگامی که پیامبر (ص) ظهور کرد سلمان فارسی از ایران به سوی وی شتافت و بی آنکه پیامبر معجزه‌ای نشان دهد ایمان آورد و مسلمان شد. خدیجه بنت خویلد و علی بن ابی طالب و ابوبکر بن قحافه نیز در حالی به پیامبر ایمان آوردند که هنوز معجزه‌ای از وی صادر نشده بود. عمدهٔ نبوات و قانون حاکم بر آن، همین است که ذکر کردم؛ اما در باب معجزاتی چون تسبیح سنگ ریزه و سخن گفتن گرگ و امثال آنها باید گفت که عقل این امور را نیز انکار نمی‌کند. [پیامبر (ص)] کسی است که نفسش شریف‌ترینِ نفس‌ها و جسمش نیز به سبب مجاورتِ جانش، شریف‌ترینِ جسم‌ها است. برای کسی که این کمالات را در جسم و نفس دارد محال نیست که امور خارق عادت از نوعِ معجزه را بروز دهد؛ اموری که در بشر نظیر آن وجود ندارد.

[ابن راوندی] در باب قرآن چنین گفته است: غیر ممکن نیست که قبیله‌ای از عرب از سایر قبیله‌ها فصیح‌تر باشد. [همچنین] می‌توان پنداشت که عده‌ای در آن قبیله از سایر افراد آن قبیله نیز فصیح‌تر باشند. [همچنین] امکان دارد که یک نفر در بینِ آن عده، از سایرین فصیح‌تر باشد. تا جایی که گفت: فرض کنیم فصاحت آن فرد بر تمام عرب برتری دارد [و این برتری او برای همهٔ عرب‌زبانان حجت باشد]، آیا این حکم را می‌توان به غیرِ عرب‌زبانان که عربی نمی‌دانند تسری داد؟ فصاحت آن فرد چگونه می‌تواند برای غیرِ عرب‌زبانان حجت باشد؟

جواب این سؤال چنین است: همانا سخن عبارت است از الفاظی که بر معانیِ متناسب با آن وضع شده باشد. سخن (=لفظ) در حکم جسد است و معنی روح آن است. واضح است که بدن‌ها از حیث بدن بودن چندان با هم تفاوت ندارند، اگر تفاوتی هم باشد تنها از حیث امور جزئی چون استواری در نظم و خوش ترکیبی است؛ اما جانِ کلام که همان معنیِ سخن است، چنین وضعی ندارد [و بین آنها تفاوت‌های زیادی وجود دارد]. می‌توان پنداشت که ارزش یک جان، هم‌اندازهٔ کل مخلوقات باشد چون جان‌های دیگر به او نیازمندند و به امتیازاتش احتیاج دارند. پس قرآن که از جنس سخن است همچون بدن است و روحِ آن همانی است که خداوند سبحان از آن با عنوان «حکمت» یاد می‌کند. [خداوند] در قرآن، هرگاه که به قرآن اشاره می‌کند حکمت را نیز همراه آن می‌آورد. تو ای خصم! آنگاه که اقرار کردی که «قرآن از منظر لفظ برای عرب که اهل زبان است، معجزه محسوب می‌شود» به [حقیقت] نزدیک شدی. سپس در ادامه گفتی که قرآن چه حجتی می‌تواند باشد برای غیرِ عربی که عربی نمی‌داند؟ ما در جواب می‌گوییم: حجت [اصلی] قرآن در معنای آن نهفته است؛ معنایی که با عنوان حکمت از آن یاد شده است و این حجتی است بر همه؛ هر کسی که زبان در کام دارد به هر زبان و بیانی که سخن گوید؛ و همچنین حجت قرآن در این است: چیزی که ظاهرش به منزلهٔ بدن است–درحالی‌که می‌دانیم که بدن‌ها با هم تفاوت زیادی ندارند– و تا به حد اعجاز با دیگر بدن‌ها [=سخن‌ها] تفاوت دارد، دربارهٔ اعجازِ معنایش که در حکمِ جان شریفی است که همه جان‌ها نیازمند آن هستند، چه می‌توان گفت؟

باقی مطالب در مجلس آینده برایتان خوانده خواهد شد، به مشیت و یاری خداوند. خداوند شما را از کسانی قرار دهد که از قدرت شنوایی و بینایی‌شان [به خوبی] بهره برده اند و همچنین از کسانی قرار دهد که در بهترین و ساده‌ترین مسیر دین گام بر می‌دارند. سپاس مخصوص خداوندی است که والاتر از آن است که به وهم درآید و فراتر از آن است که علم بدان رسد؛ و درود خدا بر محمد (ص)، شفیع امتش در روزی که هرکس کتاب عمل خود را بازشده می‌بیند؛ آنکه خدا وی را نذیر برای جهانیان قرار داد و او را در آسمان دین، سراج و ماه منیر کرد؛ و درود بر علی بن ابی طالب (ع)، وصی، ترجمان دین و آشکارکنندهٔ حجت‌ها و براهین او، کسی که در جنگ صفین، صفوف را از هم می‌درید؛ و بر امامان از ذریهٔ او، آن اشخاص طاهر و پاک و برگزیده، همانها که [همچون] اعراف [=دیوار حائل] خداوند بین دوزخ و بهشت‌اند. به نیکی بر آنها گردن نهید؛ خدا ما را بس است و نیکو حمایتگری است.

مجلس پانصد و بیستم از *مجالس مؤیدیه*

بسم الله الرحمن الرحیم. حمد مخصوص خداوندی است که به واسطهٔ امامان آل محمد (ص) از آسمان رسالت، ستاره‌هایی را طالع گردانید و آنها را همچون سنگ‌هایی کرد که ملحدان و زندیقانِ شیطان‌صفت را می‌رانند؛ و هیچ غالبی را یارایِ غلبه بر قَدَر الهی در برگزیدن آنها [=امامان آل محمد] نیست و درک شأن ایشان به سبب وجود جنبهٔ الهی در وجودِ ایشان دشوار است. «[شیاطین] نمی‌توانند به انبوه [فرشتگان] عالم بالا گوش فرا دهند و از هر سوی پرتاب می‌شوند؛ با شدت به دور رانده می‌شوند و برایشان عذابی دائم است؛ مگر کسی که [از سخن بالاییان] یکباره استراق سمع کند که

شهابی شکافنده از پی او می‌تازد.»(صافات: 8-10) درود خدا بر محمد (ص) که در بین پیامبران، صاحب درخشان‌ترین برهان، آشکارترین مقام و بلندپایه‌ترین جایگاه نزد خداوند است؛ همان‌که قرآن بر وی نازل شد؛ و درود خدا بر علی بن ابی طالب (ص)، وصی پیامبر، شمشیر تنزیل و زبان تأویل، برادر رسول و همسر بتول و بر امامان از ذریهٔ او، بزرگانِ شریعت و شفیعان شیعه، همان کسانی که خدا درجات رفیع امامت را به آنها اختصاص داده است.

ای مؤمنان! خداوند شما را سرچشمهٔ حق قرار دهد و شما را از کسانی که در دین دچار تفرقه و پراکندگی شدند دور کند. [در مجالس قبل] سخنان ملحد [=ابن راوندی] و جواب‌هایی را که شُبَهات را زایل می‌کند و کوری و گمراهی را از بین می‌برد شنیدید. وعده شد که باقی مباحث را پی بگیریم تا شما از آن بهره ور شوید.

ملحد آیهٔ مباهله: «پس اگر راست می‌گویید درخواست مرگ کنید»(جمعه: 6) را رد کرده است. داعیِ [اسماعیلی] در جوابِ ردیهٔ ملحد بر این آیه و اسباب و معنی کلام خداوند سبحان در این آیه و آیات مشابه گفته: اگر معانی این آیات بین ابن راوندی و خصم او مقرر باشد، برای وی [=ابن راوندی] راهی برای رد کردن و نپذیرفتن آن‌ها موجود است[12]. اگر خصم او گوید: معانی این آیات چیزی نیست که شروط تو آن را تضمین کرده بود، کلِ ردیهٔ خصمِ ابن راوندی باطل می-شود و تلاش‌هایش عبث می‌ماند؛ مانند همین وضع در مورد این آیه: «و تو هیچ کتابی را پیش از این نمی‌خواندی»(عنکبوت: 48) و آنچه مربوط به این آیه است: «شما بدون شک، به خواست خدا در مسجد الحرام درخواهید آمد»(فتح: 27) نیز مصداق دارد. [چون ملحد می‌تواند بگوید]: اینها صرفاً پیشگویی وقایع آینده است نه خبر از امور قطعی که ارادهٔ آن را کرده است. به سبب حریص بودن او [=خصمِ ابن راوندی] بر رد کردنِ کلامِ ابن راوندی، در تأویل این آیات به راه نادرست رفته و نادرستی کارِ او آشکار است.[13]

ابن راوندی معجزاتی از قبیل واقعهٔ میضأة[14]، واقعهٔ گوسفند اُم معبَد[15]، واقعهٔ سُراقه[16]، سخن گفتن گرگ[17] و سخن گفتن گوسفند مسموم[18] را مردود می‌داند و معتقد است که پیامبر (ص) رو در روی پیروان دو دین بزرگ [=مسیحیان و یهودیان]

---

[12] – در تمام این قطعه مرجع ضمیر او فردی است که از جانب مسلمانان در کتاب زمرد، از موضع مسلمانان دفاع کرده اما به نظر داعی اسماعیلی دفاع وی ضعیف بوده و لذا ابن راوندی توانسته وی را مغلوب کند. [مترجم]

[13] – شاید منظور ابن راوندی این بوده که چنین آیاتی با چنین لحنی نمیتوانسته گفته خدا باشد مثلا خدا درباره فعل محقق الوقوع نمیگوید ان شاء الله. کل این قسمت به دلیل در دسترس نبودن قبل و بعد کلام نامفهوم و مبهم است [مترجم]

[14] – احتمالاً اشاره به واقعه‌ای دارد منقول از ابوقتاده بدین مضمون که پیامبر (ص) با آب درون میضأة (ظرف کوچکی که برای حملِ آبِ وضو استفاده می‌شده) به حدود 300 نفر از اصحاب آب نوشاندند. این حدیث در بسیاری از کتب روایی آمده است؛ برای نمونه نگاه کنید به دلائل النبوة حافظ ابونعیم اصفهانی (اصفهانی،1412: 408/2)[مترجم]

[15] – احتمالاً اشاره به واقعه‌ای دارد که در آن پیامبر (ص) در ایام قحطی از گوسفند لاغر و ناتوان ام معبد شیر دوشیدند و با آن گرسنگان را سیر کردند. نگاه کنید به دلائل النبوة بیهقی (بیهقی، 1408: 494/2)[مترجم]

[16] – احتمالاً اشاره به واقعه‌ای دارد که در حین هجرت رسول خدا (ص) از مکه به مدینه رخ داد. سُراقة بن مالك بن جُعشُم از جملهٔ کسانی بود که برای دستگیری پیامبر (ص) تلاش می‌کردند. وقتی وی به نزدیک پیامبر (ص) رسید، پیامبر خدا فرمودند: «بار خدایا! مرا آن گونه که می خواهی، از شرّ سُراقه نگه دار». پس دست وپای اسب سراقه در زمین فرو رفت و بعد دوباره با درخواست سراقه و دعای پیامبر دست و پای اسب آزاد شد و این رخداد سه بار اتفاق افتاد و نهایتاً پیامبر (ص) از شر وی رهایی یافتند. نگاه کنید به (کلینی، 1430: 596/15)[مترجم]

که معتقدند مسیح (ع) کشته و به صلیب کشیده شد ایستاد و اعتقاد پیروان این دو دین را تکذیب کرد. [ابن راوندی در توضیح این نظر خود می‌گوید]: اگر جایز باشد که [قول] جمعیتی بزرگ و پرتعداد [مسیحیان و یهودیان در مورد مصلوب شدن مسیح (ع)] را باطل بدانیم و سخن آنان را دروغ و فریب قلمداد کنیم، به‌طریقِ اولی باید سخنان گروه اندکی که اخبار [معجزات] پیامبر (ص) را نقل کردند نیز رد کنیم و باطل بدانیم چون احتمال [خطا بودن] آن بیشتر است و این بر اساس همان قانون و قاعده‌ای است که خود [پیامبر (ص)] در جدال و مناقشه به‌کار می‌برد.

ما پیش از این به این امور پرداختیم و گفتیم که خواص [از توسل به معجزات برای تصدیق پیامبر (ص)] بی نیاز اند. سلمان فارسی رحمة الله علیه، وقتی [از رسالت پیامبر (ص)] با خبر شد، زمین را در نوردید و به سوی او شتافت بی آنکه از وی معجزه‌ای طلب کند. خدیجه بنت خویلد، ورقة بن نوفل، علی بن ابی طالب و ابوبکر بن قحافه نیز دعوت وی را اجابت کردند بی آنکه یکی از این نشانه‌های نبوت درکار باشد [لذا] ما نیز از پیگیری سخنان او و اختصاص دادن یک باب [جداگانه] برای پاسخ به شبهات او بی نیاز هستیم و در پاسخ به او تنها به یک جمله اکتفا می‌کنیم. او مدعی شده که پیامبر (ص) رو در روی دو دین بزرگ ایستاد؛ آن دو دین علی‌رغم اختلافاتشان در این موضوع اتفاق نظر دارند که مسیح (ع) مصلوب شده و به قتل رسیده است، اما پیامبر (ص) با وجودِ فراوانیِ راویانِ این واقعه، آن را تکذیب کرده است و بر اساس شیوه و روش خود پیامبر (ص) باید به طریقِ اولی بپذیریم که راویانِ اخبارِ معجزاتِ پیامبر نیز دروغ گفته‌اند [چون راویان اخبار معجزات پیامبر (ص) تعدادشان به مراتب از راویان واقعهٔ به صلیب رفتن مسیح (ع) کمتر است]. جواب او [=ملحد]، این سخن شاعر است که گفت:

و کَمْ مِنْ عائبٍ قَوْلاً صَحِیحاً　　　و آفَتُه مِنَ الفَهْمِ السَّقِیمِ [19]

موضوعِ کلامِ گوینده بشر بودن [یا نبودن] مسیح (ع) است. در این زمینه کسانی معتقدند-چه آن را صریح بگویند چه نگویند- که مسیح (ع) بشر بوده و [مانند دیگران] غذا می‌خورده و مرگ یا قتلش گریزناپذیر بوده است و او نیز در معرض تمام عوارضی بوده که ابنای بشر دچار آن می‌شوند. برخی نیز معتقدند- چه آشکارا بگویند چه نگویند- که او خدایی است که مرگ و قتل بر وی عارض نمی‌شود. خداوند سبحان در باب مسیح (ع) چنین می‌گوید: «آنان او را نکشتند و مصلوبش نکردند»(نساء:157) این آیه بیانگر حقیقتِ حالِ مسیح (ع) است که نزد خداوند زنده و مرزوق است. این آیه

---

[17] – احتمالاً اشاره به واقعه‌ای دارد که برای سلمة بن اوکع (در برخی منابع نام افراد دیگری ذکر شده است) رخ داده است. از وی نقل شده که گفته است: دیدم گرگی، گوسفندی را شکار کرد. به تعقیب گرگ پرداختم و موفق شدم گوسفند را از چنگ او خارج کنم. در این هنگام گرگ به سخن درآمد و گفت: وای بر تو. من با تو چکار دارم؟ چرا مرا از رزقی که خداوند در اختیارم قرار داده است محروم می‌کنی؟ من که به اموال تو تجاوز نکردم. من متعجب و مبهوت فریاد زدم: ای مردم! بیایید و ببینید که گرگی سخن می‌گوید. گرگ گفت: عجیب‌تر از سخن گفتن من، آن است که پیامبری بر شما مبعوث شده و شما را به عبادت خداوند فرا می‌خواند، اما شما بر بت‌پرستی خود اصرار می‌ورزید. سلمه می‌گوید که با شنیدن این سخن خدمت پیامبر (ص) آمده و مسلمان شدم. نگاه کنید به (اصفهانی، 1412: 182/1)[مترجم]

[18] – احتمالاً اشاره به واقعه‌ای دارد بدین مضمون که زنی یهودی رسول خدا (ص) را به خانه‌اش دعوت کرد و غذای ایشان را مسموم ساخت. وقتی گوشت گوسفند را نزد رسول خدا گذاشت، گوشت به سخن درآمد و گفت: «ای محمد، دست نگه‌دار که من زهرآلودم». نگاه کنید به (مجلسی، 1403: 395/17)[مترجم]

[19] – چه بسیار کسی که بر سخنی درست عیب می‌گیرد، اما نقص او ناشی از فهم بیمار و نادرست است (متنبی، 1861: 339)

در باب مسیح (ع) همانند آیهٔ دیگری است که می‌گوید: «هرگز کسانی را که در راه خدا کشته شده‌اند، مرده مپندار، بلکه زنده‌اند که نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند.»(آل عمران:169) و این آیه همچنان که پیشتر ذکر شد بیانگر وضعیت حقیقی [اُخروی] و نه مجازی [=دنیوی] شهیدان است. خردمندان، دانشمندِ عاقل و فاضلی را که [از نظر حیات جسمانی] مرده است، زنده می‌خوانند و فرد کودن جاهل را اگرچه [از نظر حیات جسمانی] زنده باشد مرده می‌نامند. اگر چنین چیزی درست باشد، ملحد به چیزی بی‌ربط پرداخته است[20].

به مشیت و یاری خداوند، ادامهٔ این بحث در مجلس بعد برایتان خوانده می‌شود. خداوند شما را از کسانی قرار دهد که دینشان را از شبهه پاک گردانیده و در یقینشان اخلاص ورزیده‌اند. سپاس مخصوص خدایی است که اوهام از درک وی عاجزند و [آثار] قدرتش در مخلوقاتش آشکار است؛ و درود خدا بر پیامبرش، بهترین آدمیان، محمد (ص)، آورندهٔ دین اسلام و دعوت کننده به دارالسلام و بر وصی او، همان فرد بسیار روزه‌دارِ استوار، علی بن ابی طالب (ع)، شیر شجاع و بر امامانِ گرامی دین او. بر ایشان و بر او بالاترین تحیت‌ها و سلام‌ها باد. به نیکی بر آنها گردن نهید. خدا ما را بس است و نیکو حمایتگری است.

مجلس پانصد و بیست و یکم از *مجالس مؤیدیه*

بسم الله الرحمن الرحیم. سپاس مخصوص خداوند خالق انسان و گشایندهٔ زبان است. آنکه [با سه چیز] بر آدمی منت نهاد: توانایی سخن گفتن، بخشیدن جسمی هم‌جنسِ جسم چارپایان و اعطای نفسی هم‌گوهرِ نفسِ فرشتگان بزرگوار. [خدا انسان را چنان آفریده که] اگر انسان به عالم اعلی میل کند، می‌تواند به آن بپیوندد و اگر حیات دنیا را برگزیند به سفلی ملحق می‌شود. خداوند سبحان در مذمت کسانی از جاهلان که [از حق] روی گردان شدند می‌گوید: «به‌راستی انسان را در نیکوترین اعتدال آفریدیم سپس او را به پست‌ترین [مراتب] پستی بازگردانیدیم»(التین: 5-6) و درود خدا بر محمد (ص) خورشیدِ آسمان رسالت، آنکه از شریف‌ترین حواس در میان صاحبان حواس و والاترین جان‌ها در میان جانداران برخوردار است و بر ماه تابانِ او، وصی دینش و وزیر او، علی بن ابی طالب (ع)، آنکه اطاعتش را در روز غدیر واجب کرد؛ و درود خدا بر امامان بزرگوار و راهنما از ذریهٔ او؛ آنان که از جانب دانای غیب و شهادت، [به‌عنوان] شاهدان بر مردم انتخاب شده‌اند.

---

[20] – غرض اصلی ابن راوندی از طرح موضوع کشته شدن و مصلوب شدن مسیح (ع) و مقایسهٔ آن با معجزات پیامبر (ص) رد کردن مسئلهٔ تواتر بوده است اما داعی اسماعیلی به این نکته نپرداخته و به گونه‌ای پاسخ داده که گویا قرآن نیز با دیدگاه مسیحیان و یهودیان دربارهٔ کشته شدن و به صلیب رفتن مسیح (ع) موافق است و این نظری نادر در میان مفسران اسلامی است. بر این اساس وی آیه «ما صلبوه و ماقتلوه»(نسا: 157) را چنان تأویل می‌کند که گویا منظور قرآن مرگ جسمانی حضرت مسیح (ع) نبوده بلکه تنها به حیات روحانی وی عطف نظر داشته است و از این طریق کوشیده سخن ابن راوندی را درمورد اعتبار تواتر رد کند. [مترجم]

ای مؤمنان! خداوند شما را از فضل خود با زیادة[21] بقا دهد و کارهایتان را به سعادت ختم کند. نظرات شخص ملحد و جواب‌هایی را که مانند «سنگهایی از گِلِ [سخت]» (الفیل: 4) بود و «نیرنگشان را بر باد داد»(الفیل: 2) بر شما خواندم. هم اکنون باقی سؤالات و جواب‌ها را خواهید شنید.

ملحد [=ابن راوندی] گفته است: گویا فرشتگانی که خداوند –به زعم شما– برای یاری پیامبر (ص) در جنگ بدر فرستاد، شمشیرشان کند بود و یا کم‌توان بودند که با وجود شمارِ زیاد و همدستی‌شان با مسلمانان نتوانستند بیش از هفتاد مرد [از سپاه مقابل] را به قتل برسانند. بعد از این نیز گفت: این فرشتگان در جنگ اُحُد کجا بودند، آنگاه که پیامبر (ص) بین کشته‌شدگان فزع کنان پنهان می‌شد؟ پیامبر را چه شده بود که در آن وضعیت، فرشتگان وی را یاری نکردند؟

پاسخ این سؤال چنین است: سخن دو گونه [مخاطب] دارد، خاص و عام. عوام کسانی‌اند که [ادراکشان تنها در مرتبهٔ محسوسات است و] غیر از اجسام و بدن‌ها چیزی در نمی‌یابند، ایشان هرگاه در معرض سخنانی در باب گوهر فرشتگان و مجرد بودن آنها از خاک و جسم قرار می‌گیرند، [ادراکشان] تباه می‌گردد و رو به سستی می‌گراید. هنگامی که پیامبر (ص) به سوی مردمِ عوام مبعوث و برای ادارهٔ امورشان برگزیده شد، ناچار بود از زبانی استفاده کند که مخاطبانش درک می‌کنند و به اندازهٔ ظرفیت قبول و تحملشان با ایشان سخن بگوید تا ایشان را کم کم به سوی سخن حقایق و علم دقایق ببرد. این از عظمت پیامبری و پیامبر اسلام (ص) است که سخنی واحد می‌گوید که [مراتب مختلف دارد و] عقل نیز می‌تواند نصیب خود را از آن بردارد؛ اما فرد ملحد [بدون توجه به سطح مخاطبان] هرطور که دلخواهش باشد می‌خواهد کلام را معنا کند. اینگونه است که خداوند سخنِ کسانی را که کفر ورزیدند در مرتبهٔ پایین قرار می دهد و این سخن خداوند است که در بالاترین مقام جای دارد. در باب ملائکه نیز باید گفت که در این بحث، اسرار حکمت نهفته است و [سِر] این سخن از او [=ملحد] پنهان مانده است. این قدر معلوم است که خدای توانایی که ارواح را می‌ستاند از فرستادن سپاهیان برای نبرد بی‌نیاز است و چنین تعابیری صرفاً رمزی است.

همچنین ملحد مدعی شده که [معجزهٔ] خبر دادن پیامبر (ص) از بیت المقدس و عرضه کردن نشان‌های آن برای مردم دروغ است زیرا سفر از مکه به بیت المقدس و مشاهدهٔ آن و بازگشت دوباره به مکه در یک شب، شدنی است چون مکه و بیت المقدس نزدیک هم هستند. پاسخ ما آن است که بصیرت این ملحد در علمش همانند بصیرت وی در شناخت راه [و فاصلهٔ] مکه و بیت المقدس است و همین مسئله کافی است تا میزان جهل و نابینایی وی را نشان دهد[22].

ملحد [که منکر آن است که انسان‌ها زبان و سخن گفتن را از پیامبران آموخته‌اند] می‌گوید: بی شک سخن از جانب والدین [به فرزندان] منتقل و آموخته شده است و این روند قرن به قرن ادامه یافته و تا زمانی بی نهایت به عقب برمی‌گردد و

---

[21] – عطایی مازاد بر بهشت که خداوند به مؤمنان وعده داده است. نگاه کنید به (یونس: 26)[مترجم]

[22] – نمی‌توان متصور شد که ابن راوندی از فاصلهٔ بین مکه و بیت المقدس بی اطلاع بوده است. احتمالاً مؤلف ردیه، سخنان ابن راوندی در این زمینه را به‌درستی فهم نکرده است. نگاه کنید به تعلیق 2 در صفحهٔ 78 کتاب حاضر [مترجم]

خلقت را ابتدایی متصور نیست. این سخن ملحد، سخن فردی است که از مرز رد نبوات گذشته و به اعتقاد به قِدَم عالم رسیده است. او سخن گفتنِ انسان و نحوهٔ استفاده از زبان را به اصوات پرندگان تشبیه کرده و گفته که اگر امکان چنین چیزی [=آموختن زبان از والدین] برای پرندگان وجود دارد، امکانِ آن برای انسان بیشتر است. این تشبیه، باطل است چون اصوات پرندگان، شنا کردن مرغابی و تعلق طفل شیرخوار به سینهٔ مادر و امور مشابه که آنها را برشمرده، اموری است که منطبق بر طبیعت است[23] اما سخن گفتن انسان [امری طبیعی نیست بلکه اکتسابی است] و از جملهٔ اموری است که جز به مدد فردی سخنگوی و آموزگار فراگرفته نمی‌شود لذا وی در نتیجه گیری دچار اشتباه بزرگی شده است.[24] ملحد [=ابن راوندی] در مقابلِ ما که معتقدیم پیامبران، نخستین آموزگار سخن به انسان‌ها بوده‌اند و ایشان خود، سخن را از خداوند آموخته‌اند می‌گوید: به ما بگویید که چگونه پیامبر چیزی را می‌فهمیده که امتش آن را نمی‌فهمیدند؟ اگر بگویید که پیامبران به‌واسطهٔ الهام می‌فهمیده‌اند، امت او نیز می‌توانستند به‌واسطهٔ الهام سخن را فهم کنند و اگر معتقد به [نظریهٔ] «توقیف»[25] هستید، [باید گفت که] عقل، توقیف را نمی‌پذیرد. جواب ملحد چنین است: بی‌شک بیشترِ بدن انسان از گوشت تشکیل شده و قلب انسان نیز از گوشت است و از این نظر قلب تفاوتی با سایر اجزای بدن ندارد اما مشهور است که [تفاوت قلب با سایر اجزا در این است که] قلب مخزن زندگی و فضیلت است و زندگی از آن سرچشمه می‌گیرد و در کل بدن جاری می‌شود. قلب در بدن، فرمانروا و پیشوا و مخزن زندگی است. پیامبر (ص) در بین مردم نیز جایگاهی چون جایگاه قلبِ گوشتی در بدن دارد. قلب همان عضوی است که حیات را از معدن زندگی می‌گیرد و آن را در بدن و در اعضا و عضلات جاری می‌کند.

همچنین ملحد [که منکر آن است که انسان‌ها علم نجوم را از پیامبران آموخته‌اند] می‌گوید: این مردم بودند که خود، ستارگان را رصد کردند و توانستند مطالع و مغارب آنها را مشخص کنند و در این کار به انبیا نیاز نداشتند. پاسخ گفتهٔ ملحد چنین است: حتی در صورتی که بپذیریم مردم توانایی رصد کردن ستارگان را داشتند باز هم [بدون تعلیمِ زبان به‌واسطهٔ پیامبران] نمی‌توانستند دربارهٔ آن چیزی به زبان بیاورند؛ اما حقیقت آن است که مردم بدون وجودِ پیامبری که آنها را از اوضاع آسمان با خبر کند از رصد ستارگان ناتوان بودند.

در جلسهٔ بعد به خواست و یاری خداوند باقی این متن برای شما خوانده خواهد شد. خداوند شما را از جملهٔ کسانی قرار دهد که از هرگونه شک و شرکی مبرا هستند و میان آنان و اهل فریب و نیرنگ فاصله است؛ و سپاس از آن خدایی است که قرآن را به حق نازل کرد و میزانش را بر اساس قسط و داد برقرار ساخت؛ و درود خداوند بر پیامبرش محمد (ص) که منزلت او را از تمام انبیای دیگر رفیع‌تر کرد و بنیان دین او را برافراشت و بر جانشین او، علی بن ابی طالب (ع) که خداوند از نزد خویش برتری را به او عطا کرد و او را فرقانِ حق و باطل قرار داد. کسی که در دشواری‌ها با جان خود وفاداریش را به

---

[23] – یعنی نیاز به آموزش و تعلیم ندارد. [مترجم]

[24] – مراد ابن راوندی در این جا مناقشه در این عقیدهٔ قدیمی بوده است که پیامبران مبدع زبان‌ها و معلم سخن به انسان‌ها بوده‌اند. [مترجم]

[25] – اصطلاح «توقیف» تقریباً به معنی «تعلیم الهی» است. نگاه کنید به صفحهٔ 82 کتاب حاضر. [مترجم]

پیامبر (ص) ثابت و از او صیانت کرد؛ و بر ائمه‌ای که از نسل او بودند و خداوند ایشان را شعبه‌ها و شاخه‌های مجد قرار داد. پیشوایانی که هر کدام یکی پس از دیگری در زمان خود آمدند. به نیکی بر آنها گردن نهید. خدا ما را بس است و نیکو حمایتگری است.

مجلس پانصد و بیست و دوم از *مجالس مؤیدیه*

بسم الله الرحمن الرحیم. سپاس از آنِ خداوندی است که دنیا را محل پاکی و آلودگی و همچنین جمع بینِ پاکان و ناپاکان و پارسایان و فاجران قرار داد. چه بسا آفرینش دنیا جز بدین صورت ممکن نبوده است. کسی جز خردمندان و توانگرانی که از مشکات روشنایی مدد گرفته‌اند به این مسئله پی نمی‌برد. درود خدا بر محمد مصطفی (ص) که برگزیدهٔ حق است و برای اِعذار و اِنذار مبعوث شده است؛ آن‌که منزلتش از همگان والاتر است و درود بر وصی او علیِ کرّار (ع)، قسیم بهشت و دوزخ و بر امامان از ذریهٔ او، همان پاکان و صاحبان مجد و علو و روشنی.

ای مؤمنان! خداوند شما را از پیروان گروهی قرار دهد که از ایشان پیروی می‌شود و به دستوراتشان عمل می‌شود. در اخبار آمده است که: غول خلق شده تا مردم را به طور ناگهانی به قتل برساند و آنان را در چاه‌ها و کنارهٔ آب‌ها بیندازد و همچنین گفته شده که غولان بیشترین تسلط را بر مردان عَزَب و کودکان دارند. پیروِ این موضوع در خبر دیگری آمده که غول تنها به مردان عَزَب و کودکان آسیب می‌رساند. می‌گویند این بدان سبب است که غول در صورت زنانِ زیباروی ظاهر می‌شود و خود را در معرض دید مردان عَزَب قرار می‌دهد و شهوتشان را برمی‌انگیزد. آنان نیز به دنبالِ وی می‌افتند و غول ایشان را از راه به بیراهه و جاهای ناشناخته منحرف می‌کند تا آنکه نهایتاً ایشان را در چاه یا کنارهٔ آب‌ها بیندازد. از پیامبر (ص) رسیده است که هرگاه دچار غول‌ها شدید، اذان نماز بگویید [تا به‌واسطهٔ آن دوباره] به راه درست هدایت شوید. همهٔ اینها ضرب المثل است[26]. منظور [از غول] در این جملات، اهل الحاد و زندیقان هستند؛ چه اینان هستند که به ناگاه مردم را با منحرف کردنشان از راه راست به هلاکت می‌رسانند و آدمیان را به طبقه‌های دوزخ می‌افکنند و منظور از اینکه گفته شده بیشترین تسلطشان بر مردان عَزَب و کودکان است آن است که ملحدان در پیِ افرادی می‌گردند که در دانش، ثابت قدم نشده‌اند. چنین کسی در دینش کودک و جوان است؛ اما منظور از اینکه گفته شده که غول در صورتِ زن زیبا متمثل می‌شود آن است که فرد ملحد خود را در چهرهٔ دنیا نمایان می‌کند. در آن عبارت، دنیا به زن زیبا و مردان عَزَب به طالبان و خواستارانش تشبیه شده‌اند.

در خبر آمده است که دنیا به شکل زنی زیبا و زیوربسته و در جامهٔ آراسته خود را به مسیح (ع) عرضه کرد. عیسی (ع) به او گفت: تو کیستی؟ گفت من دنیا هستم. عیسی (ع) گفت که این لباس‌ها چیست؟ زن گفت: اینها زخارف [= زیورهای] من است که به‌واسطهٔ آنها همسران و نامزدان خود را فریب می‌دهم. عیسی (ع) به او گفت: به من بنگر ببین من جزء شوهران و

---

[26] – در اینجا منظور از ضرب المثل جملاتی است که به گونهٔ مجازی بیان شده اند و معنای استعاری دارند. [مترجم]

نامزدان تو هستم؟ زن گفت: نه؛ اما تو را چاره نیست مگر آنکه در من نظر اندازی. مسیح (ع) گفت: تو را سه طلاقه کردم. مفسران گفته‌اند منظورِ زن (دنیا) از اینکه به عیسی گفت تو را چاره نیست مگر آنکه در من نظر اندازی، این بوده که همهٔ خوراک و نوشاک و پوشاکت از من است. این گفتهٔ مسیح (ع) شبیه به سخن علی بن ابی طالب (ع) است که گفت: ای دنیا تو را سه طلاقه کردم. ما همهٔ اینها را آوردیم تا بر این گفته تأکید کنیم که غول تنها به مردان عَزَب و کودکان آسیب می-رساند و معنی گفتهٔ رسول الله (ص) که گفت هرگاه که دچار غول‌ها شدید، اذان نماز بگویید [تا به‌واسطهٔ آن دوباره] به راه درست هدایت شوید، آن است که هرگاه ملحدی یا زندیقی یا یکی از سرکرده‌های گمراهی، خود را در معرض شما قرار داد قصدش آن است که شما را از راه درست منحرف کند؛ پس در چنین وضعیتی اذان نماز بگویید یعنی به آستانهٔ فراخوان حق بازگردید و [در این تمثیل منظور از] اذان‌گویان، دعوت‌کنندگان به سوی خدا، دانشمندان و ربانیان هستند. بدین‌گونه شما به راه راست هدایت می‌شوید و از کید شیطان در امان می‌مانید. از سخنان ابن راوندیِ ملحد و جواب‌هایی که به آنها داده شده است، مقدار اندکی باقی مانده که مطابق وعده‌ای که شده بود، برایتان ایراد می‌شود.

ابن راوندی از سرِ استهزاء گفته است: هرآنکس به نبوت معتقد است لابد باید معتقد باشد که [بشر همه چیز را صرفاً از انبیا آموخته است و] خداوند به رسولش دستور داده که به بندگان [همه چیز حتی] طرز نواختن عود را نیز بیاموز! وگرنه از کجا می‌شد فهمید که وقتی به رودهٔ گوسفند- پس از آنکه خشک شد و بر چوبی آویزان ماند- زده شود، از آن صدای خوش خارج می‌شود؟[27]

جواب این گفته چنین است: گوینده از این سخن، غرضی زشت و ناپسند داشته است والّا اصل سخن او [= اینکه منشأ همهٔ علوم و فنون به انبیا می‌رسد] بر اصل استواری متکی است. بعضی از حکما گفته‌اند: چیزی برای ماحاصل نمی‌شود مگر آنکه اصل آن چیز نیز در خلقت موجود باشد. [برای نمونه می‌دانیم که] بر اثر حرکت، صدا تولید می‌شود، این خود ثابت می‌کند که لاجرم حرکت افلاک نیز که اصلِ حرکت از آنها است، خوش‌ترین صداها را ایجاد می‌کند و لابد نغمه‌ها [ی زمینی] هم زیبایی خود را از آنها اخذ کرده‌اند. ما نیز با حکمتِ مُستفاد از انبیا توانستیم به علم هیئت افلاک پی ببریم وگرنه کجا می‌توانستیم این نکات [= خوش صدایی حرکت افلاک] را متوجه شویم؟[28]

ما در اینجا به قدر بهره‌ای که خداوند متعال برای ما در این باره در نظر گرفته بود، جواب رسالهٔ موسوم به زمرد را دادیم؛ و [در حقیقت باید گفت که این رساله بر خلاف اسمش]، سفال شکسته‌ای بیش نبود؛ و ما در اینجا چیزی می‌گوییم که خداوند سبحان نیز بر صدق و درستی‌اش گواهی می‌دهد. بی شک بلایی که بر عقل ابن راوندی، نویسندهٔ این رساله، عارض شده از بلایی که بر دینش عارض شده افزون است، چه او به رد پیامبران (ع)- که خداوندگارانِ دیانات هستند- پرداخته است. این قَدَر واضح است که حتی اگر پیامبران (ع)، بنا به گفتهٔ ملحدان، نبوتشان باطل باشد، باز هم در وجودِ

---

[27] – لحن تهکم آمیز ابن راوندی در این قطعه مشهود است. ابن راوندی قصد داشته این عقیده را که بشر همه چیز را صرفاً از انبیا آموخته است، به سخره بگیرد [مترجم]

[28] – داعی اسماعیلی در اینجا نیز کوشیده که حتی طرز نواختن ساز عود را به‌گونه‌ای به علم هیئت و از آن طریق به انبیا ارجاع دهد [مترجم]

ایشان فایده‌ای آشکار در باب تدبیر امور خلق، حفظ خون و دارایی مردم، محافظت از ضعیف در برابر قوی وجود دارد و این موارد کافی است تا ملحدان را از نکوهش و عیب‌جویی [از پیامبران (ع)] بازدارد. اینکه ابن راوندی ملحد [در این رساله] نمایندگیِ براهمه را پذیرفته، نه در دنیا و نه در آخرت از ایشان فایده‌ای به او نمی‌رسد. تنها چیزی که [از این رساله] برای وی حاصل شده است، تیزشدن شمشیر برای قتلش در زمان حیات و لعنت و شرمساری پس از مرگ است. کسی که ذهن و دل خود را با چیزهایی خسته و فرسوده کرده که نتیجه‌ای جز ذلت و قتل در زمان حیات و شرمساری و لعن پس از مرگ برایش ندارد در معامله دچار خسران شده و شقاوتش آشکار است. «بگو: «آیا شما را از زیانکارترین مردم آگاه گردانم؟ [آنان] کسانی‌اند که کوشش‌شان در زندگی دنیا به هدر رفته و خود می‌پندارند که کار خوب انجام می‌دهند.» (کهف:103-104).

خداوند شما را از ملحدان بیزار و دوستدار اولیائش گرداند. سپاس از آن خدایی است که آسمانِ دین را رفیع ساخت و بنایش را برافراشت؛ و درود خداوند بر محمد (ص) آورندۀ معانی منسجم در قالب سخنانِ گونه‌گون، آن‌که در وادیِ نبوت به سرزمین شرف وارد شد و از بزرگی به بالاترین کرانه جای گرفت و درود بر جانشین او علی بن ابی طالب (ع) شیر روزِ نیزه‌ها و شمشیرها؛ کسی که علم الکتاب و فصل الخطاب نزد اوست و بر امامان از ذریۀ او که کوه‌های ولایت، پناه‌گاه‌های هدایت و ستارگانی هستند که به‌واسطۀ ایشان، در تاریکی‌های دریای تیره، راه یافته می‌شود. به نیکی بر آنها گردن نهید. خدا ما را بس است و نیکو حمایتگری است.

قطعات کتاب *زمرد* بر اساس *مجالس مؤیدیه*[29]

در مجالسی که ذکر شد مؤیدالدین شیرازی، سخن چندانی از خود نگفته بود زیرا تنها مقدمه‌ها و مؤخره‌های مجالس از او بود. این دو نیز همگی مشتمل بود بر حمد خداوند، صلوات بر پیامبر (ص)، تجلیل از [مقام] علی (ع) و امامان مذهب فاطمی که در وعظ مؤید به آنها اشاره شده بود. غیر از این، تنها در دیباچهٔ طولانی و مفصل مجلس آخر (522) بود که مؤید الدین از خود سخنی گفت و در آن ملحدان و زندیقان از جمله ابن راوندی را به غولانی تشبیه کرد که مردم را به هلاکت می‌رسانند و ایشان را از راه راست به بیراهه می‌برند. وی در مجالسش قطعاتی از کتابِ داعیِ اسماعیلی را به منظور بر حذر داشتن شنوندگانش از ملحدان و تبیین چگونگی در امان ماندن از احتجاجات ایشان می‌خواند. بخش اعظم مجالس 517 تا 522 از مجالس مؤیدیه را کتابِ داعیِ ناشناسِ اسماعیلی تشکیل می‌دهد. اکثر قریب به اتفاق مطالبی که در رد سخنان ابن راوندی در مجالس مؤیدیه ذکر شده نیز از همین کتاب اقتباس شده است.

ما در اینجا قطعاتی از کتاب داعی اسماعیلی را که از زمرد ابن راوندی است می‌آوریم (قطعات 1 تا 19). در ابتدا باید گفت که قطعات شمارهٔ 3 تا 18 اقتباسات مستقیم از کتاب زمرد است و قطعهٔ شمارهٔ 10 بیانگر سخنان داعی اسماعیلی دربارهٔ کتاب زمرد است، بی‌آنکه متنِ خود کتاب زمرد ذکر شده باشد. همچنین قطعهٔ شمارهٔ 1 دیباچهٔ مؤیدالدین و قطعهٔ شمارهٔ 3 مقدمهٔ داعی اسماعیلی و قطعهٔ شمارهٔ 19 در بردارندهٔ دیدگاه عمومی داعی اسماعیلی دربارهٔ ابن راوندی و کتابش است. بعد از این بخش، قطعات اقتباس شده از کتاب زمرد در آثار مؤلفان دیگر به‌ویژه آثار خیاط و ابن جوزی خواهد آمد (قطعات 20 تا 26).

1

ای جماعت مؤمنان[30]! خداوند شما را دلبستهٔ پیوندهای دینی و از جملهٔ کسانی قرار داد که از بیم پروردگارشان هراسانند. نوشته‌ای به دست یکی از داعیان ما افتاده است از ابن راوندی از زبان برهمنان در ردِّ نبوات و رسالات و به منظور باطل کردنِ مراتب کسانی که خداوند آنان را برای رساندن سخن خویش گسیل کرده است. داعیِ ما به منظور باطل کردن سخنان صریحاً کفرآمیز وی، جوابی کمر شکن به او داده است[31]. ما هم اکنون به خواست و یاری خدا آن را بر شما می‌خوانیم و شما را از آن بهره‌مند می‌سازیم.

2

---

[29] – پل کراوس در این قسمت کوشیده تا همهٔ قطعاتی را که از کتاب زمرد ابن راوندی در مجالس المؤیدیه و بعد از آن در آثار دیگر نقل شده یک‌جا جمع کند. [مترجم]

[30] – در همهٔ مجالس، مخاطبان با همین عنوان یاد شده‌اند. در مجالس مستنصریه نیز مخاطبان چنین یاد می‌شوند؛ سنت اسماعیلی مجالس مستنصریه را به بدر جمالی منسوب می‌کند. نگاه کنید به (Hamdani, 1933:377) و (Ivanow, 1933: 50)

[31] –نگاه کنید به (Dozy, 1881: 2/360)

اما بعد، رساله‌ای به دست ما رسیده که نوشتهٔ ابن راوندی است و آن را زمرد[32] نامیده و به برهمنان نسبت داده است. این رساله در رد نبوات است و در آن، هم براهین اثبات کنندگان نبوات و هم براهین نفی کنندگان آن ذکر شده است. ما از تکرار سخنان اثبات کنندگانِ نبوات بی‌نیاز هستیم چه آنان برادران ما در دین هستند؛ [تنها] تعقیب سخنان نفی کنندگان نبوات و پاسخ به آنها- به یاری رب العالمین- واجب به نظر می‌آید.

3

[ابن راوندی گوید]: «براهمه می‌گویند که نزد ما و خصمِ ما ثابت شده است که عقل بزرگترین نعمتی است که خداوند سبحان به مخلوقاتش عطا کرده و عقل همان [قوه‌ای] است که به واسطهٔ آن، خدا و نعماتش شناخته می‌شود و امر و نهی و ترغیب و ترهیب به دلیل وجود آن درست می‌گردد. اگر آموزه‌های پیامبر بر تحسین و تقبیح و بایدها و نبایدهایی که با عقل می‌توان بدان پی برد تأکید می‌کند پس لازم نیست که به حجّت پیامبر توجه کنیم و دعوتش را بپذیریم زیرا عقل ما را از آنچه ایشان آورده‌اند بی نیاز کرده است و فرستادن پیامبر بر این وجه خطا است؛ اما اگر پیامبر چیزی عرضهٔ می‌کند که خلاف مقتضای عقل در مورد تحسین و تقبیح و بایدها و نبایدها است، در این صورت لازم نیست به نبوت وی اقرار کنیم.»

4

«او [=انسان] با بال عقلش می‌تواند در آفاق معارف پرواز کند و [به واسطهٔ خرد، قادر است] چراغی برای خود از شکوه معرفت به امورِ پنهان بیفروزد»

5

[ابن راوندی] گفته است: بی‌شک پیامبر (ع) چیزی را عرضه کرده که که با عقل ناسازگار است، مثل نماز، غسل جنابت، پرتاب سنگ، طواف گِردِ خانه‌ای که نابینا و ناشنوا است و دویدن بین دو سنگ [=رکن و مقام] که نه سودی و نه زیانی دارد. هیچ یک از این امور مقتضای عقل نیست. [سعی] بین صفا و مروه تفاوتی با [سعی] بین ابی قبیس و حراء ندارد. طواف گردِ خانهٔ [کعبه] همانند طواف گردِ هر خانهٔ دیگری است[33].

---

[32] – تقریباً در همهٔ کتاب‌ها این کتاب را الزمرذ نامیده‌اند. در قطعهٔ شمارهٔ 19 و در کتاب معاهد التنصیص از کتاب با عنوان الزمرذة یاد شده (Nyberg, 1925: 27) و در کتاب المنتظم ابن جوزی زمرد نامیده شده است. در این متن نیز همه جا این کتاب زمرد نامیده شده است.

[33] – ملحد دیگری به نام الثغوری ابیات زیر را سروده و در آن مناسک حج را به تمسخر گرفته است (البته این احتمال نیز داده شده که این ابیات را ابوالعلا سروده باشد):

عجبتُ لکسرَی وأتباعه   وغُسلِ الوُجوه ببَول البقــــر
وقیصرَ لما سَوَی ساجداً   لِما صَنَعته أکـــفُّ البَشـــــر
وعُجب الیهود برَب یُسَـ   ـر بسَفك الدمَاء وسَم القَتـــــر
وقوم أتوا من أقاصِي البلا   دَ لَحلق الرءوسِ ولثمِ الحَجَر

6

[ابن راوندی] گفته که اگر رسول (ص) در گفته‌های خود صادق است و به رفعت و شکوه عقل گواهی داده پس چرا چیزهایی را عرضه کرده که با عقل ناسازگار است؟

7

ملحد [= ابن راوندی] در باب معجزات و رد آنها گفته است: امور خارقِ عادت گوناگون اند. برخی از آنها تشخیص صحتشان دشوار است و به حقیقت آن‌ها نمی‌توان رسید؛ اگر افراد اندکی وقوع آن را گزارش کرده باشند، احتمال همدستی آنان با هم در عرضهٔ گزارش دروغ منتفی نیست.

8

[داعی اسماعیلی گوید]: عقل [معجزاتی چون] تسبیح سنگ ریزه[34] و سخن گفتن گرگ[35] و امثال آن را نیز انکار نمی‌کند.

9

[ابن راوندی] در باب قرآن چنین گفته است: غیر ممکن نیست که قبیله‌ای از عرب از سایر قبیله‌ها فصیح‌تر باشد؛ [همچنین] می‌توان پنداشت که عده‌ای در آن قبیله از سایر افراد آن قبیله نیز فصیح‌تر باشند؛ [همچنین] امکان دارد که یک نفر در بینِ آن عده، از سایرین فصیح‌تر باشد؛ تا جایی که گفت: فرض کنیم فصاحت آن فرد بر تمام عرب برتری دارد [و این برتری او برای همهٔ عرب‌زبانان حجت باشد]، آیا این حکم را می‌توان به غیرِ عرب‌زبانان که عربی نمی‌دانند تسری داد؟ فصاحت آن فرد چگونه می‌تواند برای غیرِ عرب‌زبانان حجت باشد؟[36]

10

ملحد آیهٔ مباهله: «پس اگر راست می‌گویید درخواست مرگ کنید»(جمعه: 6) را رد کرده است. داعیِ [اسماعیلی] در جوابِ ردیهٔ ملحد بر این آیه و اسباب و معنی کلام خداوند سبحان در این آیه و آیات مشابه گفته: اگر معانی این آیات بین

حلاج نیز، در فضایی کاملاً متفاوت با فضای نوشته‌های ملحدان، این سخنان را درباره حج گفته است: انسان می‌تواند به جای مناسک حج، شعائر نمادین را در هرجایی که بود به جا آورد (Massignon, 1922: 275)

و بر اساس همین گفته، قضات به زندیق بودن حلاج حکم کردند. (ibid: 279) ابن سبعین فیلسوف متصوف اندلسی نیز مسلمانانی را که در طواف دور کعبه اصرار فراوان می‌ورزند "حمر المدار "(خرانی که دور آبشخور می‌گردند) نامید. (ابن قیم، 1331: 143/1)

[34] – برای نمونه مقایسه کنید با (ربَّن طبری، 1923: 31) و (بغدادی، 1910: 114 و 334)

[35] – اشاره دارد به سخنان اهبان بن اوس اسلمی (به روایت دیگری: اهبان بن اکوع) دربارهٔ آنکه در حین صید گرگی را دیده که از ظهور پیامبر (ص) خبر داده است؛ از این قضیه با عنوان «مُکلِّم الذئب» یاد می‌شود. نگاه کنید به (ابن سعد، 1908: 41/4) و (همان: 114/1) و (طبری، 1923: 32) و (کندی، 1895: 64) و (Andrae, 1917: 51)

[36] – این طعنه‌ای است به اعجاز قرآن

ابن راوندی و خصم او مقرر باشد[1]، برای وی [=ابن راوندی] راهی برای رد کردن و نپذیرفتن آن‌ها موجود است. اگر خصم او گوید: معانی این آیات چیزی نیست که شروط تو آن را تضمین کرده بود[2]، کلِ ردیهٔ خصمِ ابن راوندی باطل می‌شود و تلاش‌هایش عبث می‌ماند؛ مانند همین وضع در مورد این آیه: «و تو هیچ کتابی را پیش از این نمی‌خواندی»(عنکبوت: 48) و آنچه مربوط به این آیه است: «شما بدون شک، به خواست خدا در مسجد الحرام درخواهید آمد»(فتح: 27) نیز مصداق دارد. [چون ملحد می‌تواند بگوید]: اینها صرفاً پیشگویی وقایع آینده است نه خبر از امور قطعی که ارادهٔ آن را کرده است[3]. به سبب حریص بودن او [=خصمِ ابن راوندی] بر رد کردنِ کلامِ ابن راوندی، در تأویل این آیات به راه نادرست رفته و نادرستی کارِ او آشکار است.

11

ابن راوندی معجزاتی از قبیل واقعهٔ میضأة[4]، گوسفند ام معبَد[5]، واقعهٔ سُراقه[6]، سخن گفتن گرگ و سخن گفتن گوسفند مسموم[7] را مردود می‌داند[8].

12

معتقد است که پیامبر (ص) رو در روی دو دین بزرگ [=مسیحیان و یهودیان] که بر اینکه مسیح (ع) کشته و به صلیب کشیده شد هم نظرند ایستاد و این دو دین را تکذیب کرد[9]. [ابن راوندی در توضیح این نظر خود می‌گوید]: اگر جایز باشد که [قول] جمعیتی بزرگ و پرتعداد [مسیحیان و یهودیان در مورد مصلوب شدن مسیح (ع)] را باطل بدانیم و سخن

---

[1] – داعی اسماعیلی متأسفانه در اینجا اصل سخن ابن راوندی در طعن به این آیات را ذکر نمی‌کند و همچنین معنایی را نیز که خود داعی از این آیات دریافت می‌کرده نیز بیان نمی‌کند و تنها به سرزنش طرفِ مباحثه [=خصمِ] ابن راوندی اکتفا می‌کند و چنین می‌پندارد که ضعف احتجاجات و تفسیر نادرست وی از این آیات فرصت مناسبی به ابن راوندی داده تا این آیات را مورد انتقاد قرار دهد. پیروِ همان روش محافظه‌کارانه‌اش نیز فهم خود، یعنی تفسیر اسماعیلیان از این دست آیات را نیز ذکر نمی‌کند. لذا نمی‌توان مراد خصمِ ابن راوندی و طرفداران نبوت را درک کرد؛ اما این کاملاً محتمل است که این خصم در اینجا مسلمانی بوده که تلاش کرده پیش از این کتاب زمرد ابن راوندی را نقض کند و ردیهٔ او اساس ردیهٔ این داعی اسماعیلی نیز قرار گرفته است. [تلخیص از مترجم]

[2] – یعنی اگر معانی آن بر خلاف چیزی باشد که تو مفروض داشتی.

[3] – این آیه از علامات نبوت حضرت محمد (ص) به حساب می‌آمده همانند خبر دادن وی از اموری که در طول زندگی خود حضرت به وقوع پیوست (برای نمونه نگاه کنید به (ربَّن طبری، 1923: 34)) منظور از پیشگویی پیامبرانه در این اینجا فتح مکه است ولی ابن راوندی انگشت بر عبارت کوتاهی از این آیه گذاشته و آن عبارت: «ان شاء اللّه» است. ابن راوندی می‌گوید که در این آیه هیچ پیشگوییِ پیامبرانه‌ای وجود ندارد بلکه صرفاً گمانه زنی و بیان امر ظنّی است (همچنین بنگرید به (کهف: 22)). مقایسه کنید با کتاب «أعلام النبوة» ابوحاتم رازی (رازی، 1939:178) که بعد ذکر همین آیه می‌گوید: «اگر گوینده گوید که چرا در این آیه «إن شاء اللّه» آمده؟ زیرا می‌دانیم که «إن شاء اللّه» تنها در اموری که وقوعشان محل تردید باشد می‌آید، واین مسئله‌ای است که ملحدان به این مسئله احتجاج جستند؛ ما می‌گوییم که الخ»

[4] –نگاه کنید به (کندی، 1895: 67) و (Andrae, 1917: 74)

[5] – نگاه کنید به: (ابن سعد، 1908: 155/2) و (ابن سعد، 1908: 211/8) و (ابن هشام، 1936: 330) و (Andrae, 1917: 48)

[6] – یا سراقة بن جُشعُم. نگاه کنید به (ابن هشام، 1936: 331) و (رازی، 1939: 164) و مقایسه کنید با (Sprenger, 1869: 2/547)

[7] – نگاه کنید به (ربَّن طبری، 1923: 33) و (کندی، 1895: 65) و (Andrae, 1917: 56) و (ابن هشام، 1936: 764)

[8] – ابن راوندی در اینجا به اصلی‌ترین موضع علم النبوت اسلامی یعنی معجزات حمله می‌کند. همهٔ کتاب‌هایی که در زمینهٔ علم النبوت نوشته شده حتماً یک فصل را به موضوع معجزات اختصاص داده‌اند.

[9] – اشاره به (نسا: 157)

آنان را دروغ و فریب قلمداد کنیم، به طریقِ اولی باید سخنان گروه اندکی که اخبار [معجزات] پیامبر (ص) را نقل کردند[1] نیز رد کنیم و باطل بدانیم چون احتمال [خطا بودن] آن بیشتر است و این بر اساس همان قانون[2] و قاعده‌ای است که خود [پیامبر (ص)] در جدال و مناقشه به‌کار می‌برد.[3]

13

ملحد [=ابن راوندی] گفته است: گویا فرشتگانی را که خداوند –به زعم شما– برای یاری پیامبر (ص) در جنگ بدر فرستاد، شمشیرشان کند بوده و یا کم‌توان بودند که با وجود شمارِ زیاد و همدستی‌شان با مسلمانان نتوانستند بیش از هفتاد مرد [از سپاه مقابل] را به قتل برسانند. بعد از این نیز گفت: این فرشتگان در جنگ اُحُد کجا بودند، آنگاه که پیامبر (ص) بین کشته‌شدگان فزع کنان پنهان می‌شد؟ پیامبر را چه شده بود که در آن وضعیت، آنها وی را یاری نکردند؟

14

همچنین ملحد مدعی شده که [معجزهٔ] خبر دادن پیامبر (ص) از بیت المقدس و عرضه کردن نشان‌های آن برای مردم دروغ است زیرا سفر از مکه به بیت المقدس و مشاهدهٔ آن و بازگشت دوباره به مکه در یک شب، شدنی است چون مکه و بیت المقدس نزدیک هم هستند. پاسخ ما آن است که بصیرت این ملحد در علمش همانند بصیرت وی در شناخت راه [و فاصلهٔ] مکه و بیت المقدس است و همین مسئله کافی است تا میزان جهل و نابینایی وی را نشان دهد.

15

ملحد [که منکر آن است که انسان‌ها زبان و سخن گفتن را از پیامبران آموخته‌اند] می‌گوید: بی شک سخن از جانب والدین [به فرزندان] منتقل و آموخته شده است و این روند، قرن به قرن ادامه یافته و تا زمانی بی نهایت به عقب برمی‌گردد و خلقت را ابتدایی متصور نیست[4]. این سخن ملحد، سخن فردی است که از مرز رد نبوات گذشته و به اعتقاد به قِدَم عالم رسیده است. او سخن گفتن انسان و نحوهٔ استفاده از زبان را به اصوات پرندگان تشبیه کرده و گفته که اگر امکان چنین چیزی [= روند آموختن زبان از والدین] برای پرندگان وجود دارد، امکان آن برای انسان بیشتر است. این تشبیه، باطل است چون اصوات پرندگان، شنا کردن مرغابی و تعلق طفل شیرخوار به سینهٔ مادر و امور مشابه که آنها را برشمرده، اموری است

---

[1] – در متن عربی این کلمه «نَقَلة» است. می‌توان آن را «ناقلة» که در نسخهٔ خطی ثبت شده نیز خواند چون چنین کاربردی را نزد قرقسانی نیز می‌بینیم (Friedlander, 1911: 109)

[2] – آنچه در اینجا جلب نظر می‌کند این است که ابن راوندی برای آنچه پیامبر به عنوان شریعت بیان کرده لفظ «قانون» به کار برده است و این لفظی است که استعمال آن در کتب دینی قدیمی بسیار نادر بوده است. ممکن است ابن راوندی به عمد این دو کلمه را به گونه‌ای کنایه‌آمیز بکار برده باشد «وضع» و «قانون» که الفاظی غیر عربی هستند (وضع ماخوذ از زبان یونانی است)

[3] – طعنه‌ای است به قاعدهٔ «اجماع»

[4] – همانگونه که داعی می‌گوید، ابن راوندی در اینجا عقیده به «قِدَم عالم» را مطرح کرده است. ابن راوندی به تفصیل در این باب در کتاب تاج سخن گفته است نگاه کنید به (خیاط، 1925: 2 و 172)؛ ابوالحسن اشعری نیز رویکردی دهری داشته است (؟) نگاه کنید به (Spitta, 1876: 68)

که منطبق بر طبیعت است[1] اما سخن گفتن انسان [امری طبیعی نیست بلکه اکتسابی است و] از جملهٔ اموری است که جز به مدد فرد سخنگوی دیگر و آموزگار فراگرفته نمی‌شود لذا وی در نتیجه گیری دچار اشتباه بزرگی شده است.

16

ملحد [=ابن راوندی] در مقابل ما که معتقدیم پیامبران، نخستین آموزگار سخن به انسان‌ها بوده‌اند و ایشان خود، سخن را از خداوند آموخته‌اند می‌گوید: به ما بگویید که چگونه پیامبر چیزی را می‌فهمیده که امتش آن را نمی‌فهمیدند؟ اگر بگویید که پیامبران به‌واسطهٔ الهام می‌فهمیده‌اند، امت او نیز می‌توانستند به‌واسطهٔ الهام سخن را فهم کنند و اگر معتقد به [نظریهٔ] «توقیف» هستید، [باید گفت که] عقل، توقیف را نمی‌پذیرد.

17

همچنین ملحد [که منکر آن است که انسان‌ها علم نجوم را از پیامبران آموخته‌اند] می‌گوید: این مردم بودند که خود، ستارگان را رصد کردند و توانستند مطالع و مغارب آنها را مشخص کنند و در این کار به انبیا نیاز نداشتند.[2]

18

ابن راوندی از سرِ استهزاء گفته است: هرآنکس به نبوت معتقد است لابد باید معتقد باشد که [بشر همه چیز را صرفاً از انبیا آموخته است و] خداوند به رسولش دستور داده که به بندگان [همه چیز حتی] طرز نواختن عود را نیز بیاموز! وگرنه از کجا می‌شد فهمید که وقتی به رودهٔ گوسفند- پس از آنکه خشک شد و بر چوبی آویزان ماند- زده شود، از آن صدای خوش خارج می‌شود؟

19

ما در اینجا، به قدر بهره‌ای که خداوند متعال برای ما در این باره در نظر گرفته بود- جواب رسالهٔ موسوم به زمرد را دادیم و [در حقیقت باید گفت که این رساله بر خلاف اسمش]، سفال شکسته‌ای بیش نبود؛ و ما در اینجا چیزی می‌گوییم که خداوند سبحان نیز بر صدق و درستی‌اش گواهی می‌دهد. بی شک بلایی که بر عقل ابن راوندی، نویسندهٔ این رساله، عارض شده از بلایی که بر دینش عارض شده افزون است[3]، چه او به رد پیامبران (ع)- که خداوندگارانِ دیانات هستند-

---

[1] – یعنی نیاز به آموزش و تعلیم ندارد.

[2] –برای آگاهی از نظر ابن راوندی دربارهٔ نجوم نگاه کنید به (خیاط، 1925: 103)

[3] – به همین صورت خیاط درباره ابن راوندی می‌گوید «تو به غیر خودت به کسی ضرر نزدی»(خیاط، 1925: 173) بلخی نیز دربارهٔ ابن راوندی می‌گوید: «علم او از عقل او بیشتر بود»(عباسی، 1274: 26). به نظر می‌رسد این عبارت ضرب المثلی بوده که برای عقل‌گرایان و ملحدان به کار برده می‌شده. مثلاً دربارهٔ احمد بن طیب سرخسی گفته شده: «آنچه بر وی چیره بود، علمش بود و نه عقلش»(ابن ندیم، 1872: 261) همچنین آنگونه که در الاغانی و دیگر منابع آمده ابن مقفع از فزونی عقل خلیل بن احمد بر علم او متعجب بوده در حالیکه خلیل از فزونی علم ابن مقفع بر عقلش در تعجب بوده است (راغب اصفهانی، 1319: 67/18) و (ابن خلکان، 1850: 126/2) گابرییلی نتوانسته از این سخن اخیر، تفسیر درستی به‌دست دهد (Gabrieli, 1932: 246)

پرداخته است. این قَدَر واضح است که حتی اگر پیامبران (ع)، بنا به گفتهٔ ملحدان، نبوتشان باطل باشد، باز هم در وجودِ ایشان فایده‌ای آشکار در باب تدبیر امور خلق، حفظ خون و دارایی مردم، محافظت از ضعیف در برابر قوی وجود دارد و این موارد کافی است تا ملحدان را از نکوهش و عیب‌جویی [از پیامبران (ع)] بازدارد. اینکه ابن راوندی ملحد [در این رساله] نمایندگیِ براهمه را پذیرفته[1]، نه در دنیا و نه در آخرت از ایشان فایده‌ای به او نمی‌رسد. تنها چیزی که [از این رساله] برای وی حاصل شده است، تیزشدن شمشیر برای قتلش در زمان حیات و لعنت و شرمساری پس از مرگ است. کسی که ذهن و دل خود را با چیزهایی خسته و فرسوده کرده که نتیجه‌ای جز ذلت و قتل در زمان حیات و شرمساری و لعن پس از مرگ برایش ندارد، در معامله دچار خسران شده و شقاوتش آشکار است «بگو: آیا شما را از زیانکارترین مردم آگاه گردانم؟ [آنان] کسانی‌اند که کوشش‌شان در زندگی دنیا به هدر رفته و خود می‌پندارند که کار خوب انجام می‌دهند.» (کهف:103-104).

قطعات کتاب *زمرد* بر اساس آثارِ دیگر

20

و از دیگر کتاب‌هایش، کتابی است که با عنوان زمرد شناخته می‌شود. وی در این کتاب علامات پیامبران (ع): ابراهیم، موسی و عیسی و محمد (ص) را یاد کرده و در آنها طعن زده و چنان پنداشته که اینها دروغ است و کسانی که مدعی آنها شده‌اند ساحرانی دروغ‌گو هستند. همچنین پنداشته که قرآن سخن [فردی] غیرِحکیم است و در آن تناقض و خطا و کلام باطل وجود دارد. وی در کتاب خود، بابی را تحت عنوان «علی المحمدیة خاصة» قرار داده که منظورش، امت محمد (ص) بوده است. (خیاط، 1925: 2)

... کتاب زمرد را نوشتی که در آن پیامبران را طعن کردی و بزرگانشان را قدح کردی و بابی در آن با عنوان «علی المحمدیة خاصة» قرار دادی. پس این مذهب توست و این کلام توست[2] (همان: 173)

21

مؤلف [=ابن جوزی] می‌گوید: دست‌نوشته‌ای از ابو الوفا بن عقیل دیدم که نوشته بود خبیثی به نام ابن ریوندی، اسم

---

[1] – یعنی اینکه نظرات خود را به براهمه نسبت داده است.

[2] – شبیه این عبارت در یک جای دیگر کتاب موجود است. (خیاط، 1925: 155)

کتابش را که به نقد شریعت اسلامی اختصاص داده، زمرد گذاشته بود؛ شریعتی که از نقدهای چنین ملحدانی مبرا است. ابوعلی جبایی نیز از اسم این کتاب ایراد گرفته بود و بر این باور بود که ابن راوندی در نامیدن علم [= کتابی با موضوع علمی] به اسم جواهرات دچار خطا و نادانی شده است زیرا اهل علم هرگز برای نامیدن موضوعات علمی، اسامی امور نازل‌تر را به عاریه نمی‌گیرند؛ [باید دانست که] جواهرات در قیاس با امور علمی، نازل‌تر هستند. جبایی بر وی خرده گرفته و چنین پنداشته که ابن راوندی از عمد کتاب خود را زمرد نامیده تا از نام یکی از جواهرات نفیس استفاده کرده باشد. ابن عقیل می‌گوید: ما از خلال برخی از سخنانش در کتاب دیگری متوجه شدیم که ابن راوندی از نامیدن کتاب به زمرد قصدی، غیر آنچه جبایی گمان کرده بود داشته است. ابن راوندی گوید: «در زمرد خاصیتی است که چون افعی و دیگر مارها در او نظر افکنند کور شوند» و می‌گوید: «منظورم [از نام‌گذاری] این بوده که شبهه‌های من در این کتاب، براهین احتجاج کنندگان را کور می‌کند» پس وی چنین اعتقاد داشته که محتوای کتابش با حجت‌های شرعی همان کاری را می-کند که زمرد با چشم مارها می‌کند. (ابن جوزی، 1930: 3)[1]

22

در خلال سخنان اکثم بن صیفی، قطعاتی زیباتر از «إِنَّآ أَعْطَيْنٰكَ ٱلْكَوْثَرَ»(کوثر: 1) می‌یابیم.[2] (همان: 4)

23

پیامبران، طلسم‌هایی را به کار می‌بردند که همانند مغناطیس [چیزها را به خود] جذب می‌کرده است (همان: 4)[3]

24

پیامبر به عمار گفت: تو را قومی ستمگر به قتل می‌رسانند؛ این سخن شبیه به سخنان منجمان است. (همان: 4)[4]

25

[1] – همچنین نگاه کنید به (ابن جوزی، 1930: 6)؛ این قطعه با متن مشابه در کتاب معاهد التنصیص نیز آمده و در آنجا گفته شده که چنین تفسیری از عنوان زمرد، مستقیماً از کتاب زمرد اخذ شده است. (عباسی، 1274: 27)

[2] – به توضیحات ریتر نگاه کنید (Ritter, 1930) و (Reidke, 1759)

[3] – در کتاب معاهد التنصیص نیز آمده است: «پیامبران مردم را به وسیلهٔ طلسم‌ها به بندگی می‌گیرند»(عباسی، 1274: 27)

[4] – در کتاب معاهد التنصیص نیز چنین مضمونی آمده است. (همانجا)

ابوعلی جبایی گفت: «... کتابی نوشته که در آن به محمد (ص) طعن زده و آن را زمرد نامیده و در هفده جای کتاب، رسول خدا (ص) را شماتت کرده و به او نسبت کذب داده و به قرآن نیز طعن زده است»(همان: 5)

26

ابن ریوندی و ابوعیسی محمد بن هارونِ وراق ملحد بودند و هر یک مسئولیت نوشتن کتاب زمرد را از خود سلب کرده و به دیگری نسبت می‌داد. هر دوی آنها در طعن به قرآن هم رأی بودند. (همان: 3)

ساختار کتاب *زمرد*

با فرض اینکه داعی ناشناسِ اسماعیلی، نویسندهٔ ردیه، اقتباسات خود از کتاب زمرد را به همان ترتیبِ متنِ اصلی آورده باشد، می‌توان قطعه‌های پراکنده و منفرد را در ذیل قسمت‌های اصلی کتاب زمرد چنین عنوان بندی و مرتب کرد:

1- برتری عقل بر نقل (قطعه‌های شمارهٔ 3 و 4)

2- نقد اسلام

2-1- تناقض بین اسلام و شریعت اسلامی با عقل (قطعه‌های شمارهٔ 5 و 6)

2-2- معجزه‌های محمد (ص)

2-2-1- فرضیات عام (قطعهٔ شمارهٔ 7)

2-2-2- معجزاتِ غیرِ قرآن (قطعه‌های شمارهٔ 8 و 11 و 13 و 14)؛ قرآن[1] (قطعه‌های شمارهٔ 9 و 10)

2-3- نقد تواتر در اسلام (قطعهٔ شمارهٔ 12)

3- منشأ غیرِ نبویِ دانش[2]

3-1- سخن گفتن انسان به‌عنوان پدیده‌ای طبیعی (قطعهٔ شمارهٔ 15)؛ منشأ سخن گفتن به پیامبران باز نمی‌گردد (قطعهٔ شمارهٔ 16)

---

[1] – خودِ قرآن نیز از جمله معجزاتی که مسلمانان آن را از نشانه‌های پیامبری محمد (ص) به حساب می‌آورند.

[1]– العلم ضد النبوة.

3-2- منشأ ستاره‌شناسی و موسیقی به پیامبران باز نمی‌گردد. (قطعه‌های شمارهٔ 17 و 18)

قطعات به‌دست آمده از زمرد بر اساس آثار دیگر نیز زیر مجموعهٔ موارد مذکور جای می‌گیرند. قطعهٔ شمارهٔ 22 با مبحث نقد اعتقاد به اعجاز قرآن و قطعات شمارهٔ 23 و 24 نیز احتمالاً با مبحث منشأ غیرِ نبوی دانش ارتباط دارد. این موارد همگی با روایت خیاط در قطعهٔ شمارهٔ 20 مبنی بر اینکه کتاب زمرد محتوی بابی تحت عنوان «علی المحمدیة خاصة» است، انطباق دارد. از سه محور اصلی مباحث زمرد، قسمت دوم به نقد اسلام اختصاص یافته و همین قسمت است که به شدت جبایی را خشمگین کرده است. محورهای اول و سوم کتاب که در بابِ برتری عقل بر نقل و منشأ غیرِ نبوی دانش است، ضدِ همهٔ ادیان قائل به وحی می‌باشد و اختصاص به اسلام ندارد.

بایستی در [دلالت‌های معنایی] عنوانی که خیاط از آن با نام «علی المحمدیة خاصة» یاد می‌کند دقت کرد. خیاط در سه موضع از کتابش از زمرد یاد کرده و در هر سه مورد انتخاب چنین عنوانی را نوعی رسوایی برای مؤلف کتاب به حساب آورده است[1]؛ زیرا از نظر فرد مسلمان اینکه کسی دینش را با نام صاحب دیانت [=حضرت محمد (ص)] بخواند نوعی کفر به‌حساب می‌آید. قصد ابن راوندی نیز از چنین نام‌گذاری آن بوده که تأکید کند که وی خود را عضوی از امت اسلامی نمی‌داند و رویکرد وی به اسلام همان رویکرد برهمنان است. چنین لحن استهزاء آمیزی را می‌توان در عناوینی که اروپاییان، مسلمانان و اسلام را با آن می‌خواندند یعنی «محمدین» و «محمدیه» نیز احساس کرد.[2]

پیداست که ابن راوندی در زمرد دیدگاه‌هایش را از زبان برهمنان بیان کرده است. ما در یکی از فصل‌های پیشِ رو به چگونگی این امر خواهیم پرداخت. این نکته حائز اهمیت است که مؤلف ردیه اظهار کرده که ابن راوندی در کتابش هم براهین معتقدین به نبوت و هم براهین منکران نبوت (برهمنان) را عرضه کرده است. (قطعهٔ شمارهٔ 2) مؤلف ردیه همچنین می‌گوید که از ذکر آنچه ابن راوندی در باب براهین معتقدین به نبوت عرضه کرده صرف نظر می‌کند و این اشارهٔ واضحی است به اینکه اقتباس‌های او تصویری ناقص از زمرد ارائه می‌دهد.

از مقایسهٔ مطالب باقی مانده از زمرد با کتاب فضیحة المعتزله که تنها اثر ابن راوندی است که به‌طور کامل به دست ما رسیده، نتایج تازه‌ای حاصل می‌شود. شیوهٔ ابن راوندی در کتاب فضیحة المعتزله نیز چنین است که دیدگاه‌های خود را مستقلاً عرضه نمی‌کند بلکه آنها را به تفصیل و در ضمنِ جدل با معتزلیان می‌آورد. البته دیدگاه معتزلیان را نیز با نقل‌قول‌های فراوان و به‌طور مفصل بیان می‌کند. بر این پایه از مطالب قطعهٔ شمارهٔ 2 می‌توان نتیجه گرفت که به احتمال قوی کتاب زمرد نیز در قالب پرسش و پاسخ بین برهمنان و مسلمانان یعنی مؤمنان به نبوت سامان یافته بوده است. البته حاجت

---

[1] – از نظر خیاط انتخاب چنین عنوانی از سوی ابن راوندی گناهی بسیار بزرگ قلمداد شده و این به‌وضوح از گفته‌های خیاط مشخص است. (به قطعهٔ شمارهٔ 20 نگاه کنید) او پس از ذکر نامِ این باب می‌افزاید: «منظورش از امت، امت محمد (ص) است». وی در دو جای دیگر کتابش که از زمرد یاد کرده، در مورد رسوایی این کتاب دلیلی جز انتخاب این عنوان ابراز نکرده است (خیاط، 1925: 155) و (همان: 173)

[2] – دست‌کم می‌توان گفت که در ابتدای به‌کار بردن چنین عناوینی، نوعی لحن استهزاءآمیز وجود داشته است.

به ذکر نیست که [احتمالاً] در کتاب زمرد از طرفداران نبوت، چهره‌ای ضعیف عرضه شده بوده است.[1]

به یقین نمی‌توان دانست که تفسیر اسم کتاب زمرد (قطعهٔ شمارهٔ 21) در خودِ کتاب زمرد موجود بوده است یا نه. به عقیدهٔ من، ابن راوندی بعدها از چنین تفسیری برای نام کتاب خود استفاده کرده تا اثر کتاب خود بر خوانندگان مؤمن را با اثر زمرد بر چشمان افعی مقایسه کرده باشد زیرا نویسندگان مسلمان بر این باور بودند که چشمان افعی هنگامی که به زمرد بنگرند کور می‌شوند[2]. می‌توان چنین پنداشت که این تفسیر از اسم زمرد همانند موارد مذکور، در مقدمهٔ کتاب زمرد وجود داشته است اما ابن عقیل با صراحت می‌گوید که وی این تفسیر از اسم زمرد را در ردیهٔ جبایی بر زمرد نیافته بلکه آن را از کتاب دیگر ابن راوندی اخذ کرده است[3]. بر این اساس نظر عبدالرحیم عباسی در کتاب معاهد التنصیص که گفته تفسیر اسم زمرد از خودِ کتاب زمرد آمده است، در قیاس با نظر ابن عقیل بی ارزش است؛ زیرا خودِ عباسی نه به‌طور مستقیم بلکه از طریق ابن جوزی با کتاب زمرد آشنا شده و لذا دقت سخنانش مورد تردید است. به نظر من، ابن راوندی مطالب مربوط به تفسیر نام زمرد را در کتابی دیگر و بعد از نگارش کتاب زمرد ذکر کرده بوده است.

احتمال این زیاد است که قطعهٔ شمارهٔ 4 که حالتی شعرگونه دارد از اصل گفته‌های ابن راوندی در مقدمهٔ زمرد بوده باشد و مؤلفِ ردیه می‌خواسته با نقل قولِ مستقیم این قطعه توجه زیاد ابن راوندی به عقل را نشان دهد؛ اما باید توجه کرد که این قطعه مسجع است (مطار و منار) و می‌دانیم که نه متن زمرد و نه نثر ردیه هیچکدام مسجع نبوده است. با وجود این، می‌توان با اطمینان نسبی گفت که این عبارت در مقدمهٔ زمرد وجود داشته و احتمالاً مقدمهٔ کتاب برخلافِ متنِ آن مسجع بوده است.[4]

تحلیل محتوای *زمرد*

ابن راوندی کتاب زمرد را با مدح و ستایش عقل آغاز می‌کند و در باب محاسن آن به‌عنوان تنها راه کسب معرفت به تفصیل سخن می‌گوید (قطعهٔ شمارهٔ 4). معارضان وی نیز چاره‌ای نمی‌بینند جز آنکه با وی در این نکته که عقل عزیزترین چیزی است که آدمی در اختیار دارد و تنها مرجع ارزش‌گذاری امور است موافقت کنند. (قطعهٔ شمارهٔ 3) علاوه بر این خودِ

---

[1] – در ابتدای قطعهٔ شمارهٔ 3 قرینه‌ای وجود دارد که نشان می‌دهد احتمالاً کتاب در قالب پرسش و پاسخ بین برهمنان و قائلان به نبوت تنظیم شده بوده است. این قرینه عبارت است از این گفته: «برهمنان گفته‌اند که نزد ما و خصمِ ما ثابت شده است...» و منظور از این خصم گروهی جز قائلین به نبوت نمی‌تواند باشد؛ اما لفظ خصم در قطعهٔ شمارهٔ 10 به‌گونه‌ای متفاوت به کار رفته که این راه را برای تفسیرهای احتمالی دیگر باز می‌کند، به صفحهٔ 70 کتاب حاضر نگاه کنید.

[2] – نگاه کنید به (قزوینی، 1848: 227) و (تیفاشی، 1906: 33) و (ابن بیطار، 1291: 167/2) و (Leclerc, 1881: 217) و (مجریطی، 1933: 397). کتاب الاحجار ارسطو چیزی دربارهٔ این خاصیت زمرد نگفته است. (ارسطو، 1912: 134) تنها کسی که در بین دانشمندان مسلمان تأثیر زمرد در کور شدن افعی را رد کرده ابو ریحان بیرونی بوده است. (بیرونی، بی‌تا: 249)[تلخیص از مترجم]

[3] – این گفتهٔ ابن عقیل را ابن جوزی در کتاب المنتظم فی التاریخ آورده است. بنا به گفتهٔ کراوس، منبع ابن جوزی در شناخت زمرد، ابن عقیل بوده و خودِ ابن عقیل نیز صرفاً از طریق ردیهٔ جبایی به زمرد دسترس داشته است (قطعهٔ شمارهٔ 21)[مترجم]

[4] – دربارهٔ نثر مسجع در نوشته های اسلامی نگاه کنید به گفته‌های برجستراسر (Bergsträßer, 1930: 285)

پیامبر (ص) نیز به منزلت رفیع عقل گواهی داده است[1] (قطعهٔ شمارهٔ 6) پس ارزش [هرچیز از جمله] خودِ نبوت نیز باید به محک عقل سنجیده شود. اگر آموزه‌های پیامبر، همان چیزهایی هستند که عقل تأیید می‌کند پس نیازی به وجودشان نیست و اگر ناقضِ عقل هستند پس باطل‌اند. (قطعهٔ شمارهٔ 3) بنا به گفتهٔ ابن راوندی وحی ادعاییِ محمد (ص)، تعارض و تناقض آشکار با عقل دارد (قطعهٔ شمارهٔ 6) و اوامر فراوان دینی از جمله وضو و نماز و طواف کعبه و زیارت اماکن مقدس که بر فرد مسلمان واجب شده بی معنا هستند. در اینجا ابن راوندی با حالتی تحقیرآمیز و با جرئتی شگفت، خویشتن را فوق احکام شریعت اسلامی قرار می‌دهد. (قطعهٔ شمارهٔ 4) ابن راوندی گفته است که اگر مقولهٔ وحی را با معیار عقل بسنجیم بی‌اعتباری و زشتی آن معلوم می‌شود. از نظر او، مؤمنان منشأ دانش‌ها [از جمله] ستاره‌شناسی و موسیقی (قطعه‌های شمارهٔ 17 و 18) و حتی سخن گفتن (قطعهٔ شمارهٔ 15) را به انبیا بازمی‌گردانند درحالی‌که پیدایش این علوم نیاز به نیروی فوق انسانی نداشته است. ابن راوندی در کتاب دیگری به نام فرید نیز می‌گوید که اقلیدس و بطلمیوس [که بنیان‌گذار برخی شاخه‌های علوم بودند] هرگز ادعای پیامبری نداشتند. (ابن راوندی، 1930: 12)

پیامبران در نظر ابن راوندی صرفاً ساحرانی دروغ‌پرداز هستند (قطعه‌های شمارهٔ 22 و 23). از نظر وی، معجزاتی که دربارهٔ محمد (ص) نقل شده همگی ریشه در دروغ‌هایی دارد که بعدی‌ها ساخته و بافته‌اند[2]. (قطعه‌های شمارهٔ 7 و 8 و 11) در نظر وی برخی از معجزات نقل شده تا آن حد مضحک است که قابل روایت هم نیست. برای نمونه ابن راوندی می‌گوید: چه ناچیز است توان آن فرشتگانی که در جنگ بدر در صف محمد و مسلمانان قرار گرفتند! اینها در جنگ احد کجا بودند؟(قطعهٔ شمارهٔ 13)

می‌توان چنین پنداشت که دلیل توجه ابن راوندی به نقد معجزات محمد (ص) آن بوده که از گذشته، معجزات به‌عنوان براهین روشن پیامبری به حساب می‌آمده و عملاً در نیمهٔ نخست قرن سوم، مبحث معجزات در صدر مباحث حوزهٔ کلام اسلامی قرار داشته است[3]. اهل سنت به اخبار عامه دربارهٔ معجزات توجه فراوان کردند و آثار مستقل در باب آن نگاشتند. علی بن رَبَّن طبری فصلی از کتاب الدین و الدولة خود را به معجزات اختصاص داد (ربَّن طبری ، 1923: 29) و ابن سعد در جزء اول از طبقات همهٔ روایاتی که دربارهٔ معجزات پیامبر به وی رسیده بود تحت عنوان «علامات النبوة» جمع

---

[1] – ممکن است به حدیثی از پیامبر اشاره داشته باشد که در آن عقل به‌عنوان اولین مخلوق خدا معرفی شده است؛ اگر چنین باشد [احتمالاً] اولین جایی است که به این حدیث اشاره شده است. نگاه کنید به (گولدزیهر، 1940: 218) به این حدیث در قرن سوم به کرات اشاره شده است مثلاً جابربن حیان در کتاب الموازین الصغیر به آن اشاره کرده است (جابربن حیان، 1893: 105/3) همچنین احمد بن حائط بنا به گفتهٔ شهرستانی در ملل و نحل (احمدبن حائط، 1923: 44) و ابوعبدالله محمد بن علی ترمذی در کتاب الاکیاس و المغترین(ترمذی، بی‌تا: 104) و راغب اصفهانی در کتاب تفصیل النشأتین(راغب اصفهانی، 1319: 15). برای آگاهی از ارزشی که معتزله برای عقل قائل بودند نگاه کنید به (Goldziher, 1920:136)

[2] – از گفته‌های ابن راوندی دربارهٔ معجزات تنها اندکی به دست ما رسیده است. مؤلف ردیه نیز تنها به ذکر ردیات ابن راوندی بر معجزاتی که در اخبار آمده اکتفا کرده و مثلاً دربارهٔ نقد ابن راوندی بر معجزهٔ «إسراء» چیزی نگفته است (قطعهٔ شمارهٔ 14) اما گمان اینکه فردی چون ابن راوندی از فاصلهٔ بین مکه و بیت المقدس بی اطلاع بوده بی شک نادرست است. در این مورد، مؤلفِ اسماعیلی ردیه همانند برخی موارد دیگر، منظور ابن راوندی را درست درک نکرده است وگرنه فردی چون خیاط در ردیه‌اش بر فضیحة المعتزله ابن راوندی از سرزنش وی به دلیل چنین خطایی نمی‌گذشت.

[3] –دربارهٔ تاریخ معجزات پیامبر نگاه کنید به (Horovitz, 1941:41) من در این مباحث به‌طور خاص تکیه کردم بر تحقیقات ت. اندریه (Andrae, 1917:35)

کرد. نخستین بار عنوان «دلائل النبوة» را جاحظ به کار برد[1] و در قرون بعد، این عنوان به کرات مورد استفاده قرار گرفت.[2] بر خلاف این روند، معتزله اهمیت زیادی برای معجزات قائل نشدند. «ایشان مطلقاً آنها را انکار نمی‌کردند، اما با این تلقی که معجزات برهانِ بعثت پیامبر به حساب آید مخالفت کردند و نقدهای خود را به این دیدگاه زمانی ابراز داشتند که اهل سنت با آنها دشمنی کردند[3]». (Andrae, 1917: 109) به ویژه نَظّام این نوع [تلقی از] معجزات را نپذیرفت و آنها را با اسلام ناسازگار دانست[4].

ابن راوندی نقد شدیدی به مسئلهٔ «تواتر» ابراز می‌دارد[5]. البته می‌توان شبیه چنین موضعی را در رویکرد معتزلهٔ تندرو، علیه ارزشِ برهانیِ «تواتر» نیز مشاهده کرد. ایشان پیروِ «ایجی» بر این عقیده بودند که این امکان وجود دارد که یکی از رجال تواتر دروغ گوید و به تبعِ وی، همهٔ ناقلان بعد از وی نیز خبری دروغ را نقل کنند زیرا دروغ‌گویی یک جمع [از راویان حدیث] چیزی نیست جز دروغ‌گویی یکی از افراد آن جمع[6]. ابن راوندی در این مورد از اصطلاح «تبانی بر دروغ[7]» استفاده کرده است؛ اصطلاحی که پیش از وی معتزله آن را به کار برده بودند[8] اما ناگفته پیداست که سرشت هجوم ابن راوندی به مسئلهٔ تواتر با موضع معتزله از حیث خاستگاه تفاوت دارد. در گفته‌های ابن راوندی، انکار «تواتر» به بحث «اجماع» نیز کشیده می‌شود و لذا از نظر وی دستور پیامبر دربارهٔ التزام به اجماع بر بنیادی باطل تکیه دارد زیرا مسلمانانی که می‌خواهند در مورد یک مسئله از مسائل دین یا سنت به اجماع ملتزم باشند، نظرشان در مورد آن مسئلهٔ خاص در قیاس با نظر مجموع افراد متدین به ادیان وحیانی دیگر مثل یهود و نصاری در اقلیت است[9].

در بین قطعات زمرد که به نقد دیدگاه معجزات اسلامی اختصاص یافته، قطعه‌ای هم به نقد قرآن مربوط است. قرآن در بین معجزاتی که مسلمانان آنها را برهان پیامبری محمد (ص) می‌دانند والاترین جایگاه را دارد. ابن جوزی در اشاره‌ای

---

[1] – در همین موضع جاحظ دو کتاب دیگر دارد که در الحیوان نیز بخشی از مطالب آنها آمده است (جاحظ، 1323: 5/1). این دو کتاب عبارت اند از: الحجة فی تثبیت النبوة و الفرق بین النبی و المتنبی و الفرق بین الحیل و المخاریق و بین الحقائق الظاهرة و الاعلام الباصرة

[2] – نگاه کنید به دلائل النبوة بیهقی (بیهقی، 1891) و اَعلام النبوة ماوردی (ماوردی، 1319) و اَعلام النبوة ابوحاتم رازی (رازی، 1939)

[3]– همچنین نگاه کنید به الفرق بین الفرق (بغدادی، 1910: 334)

[4] – البته موضع معتزلیان بعدی در باب این معجزات به شدتِ موضع نظّام نبود. گفته شده که جبایی به معجزاتی چون تسبیح ریگ، آه کشیدن تنهٔ درخت نخل، سخن گفتن بره کباب شده معتقد بوده است (Andrae, 1917: 18) (متأسفانه اندریه در این گفته، مرجع سخن خود را ذکر نکرده است) البته شاید چنین موضع‌گیری‌هایی از جانب جبایی مربوط باشد به تلاش وی برای رد کردن کتاب زمرد ابن راوندی زیرا وی ناچار بوده که در نزاع با ابن راوندی خود را در صف کسانی قرار دهد که به صحت معجزات باور داشته است. همچنین توجه شود به تفاوت زیادی که مؤلف اسماعیلی ردیه قائل است بین معجزات عملی و علمی پیامبر و ترجیح معجزات علمی بر عملی.

[5] – اشعری در باب تواتر با ابن راوندی به مخالفت برخاست و کتاب: النقض علی ابن راوندی فی إبطال التواتر و فیما یتعلق به الطاعنون علی التواتر را نوشت (اشعری، 1876: 77)

[6] – نگاه کنید به کتاب اندره (Andrae, 1917: 109)؛ دربارهٔ با نظّام نگاه کنید به کتاب الفرق بین الفرق بغدادی (بغدادی، 1910: 128)

[7] – مواطأة علی الکذب

[8] – نگاه کنید به مقالهٔ گلدزیهر در مجلهٔ Der Islam (Goldziher,1912: 234) اصطلاح «المواطأة» را جاحظ در کتاب الرد علی النصاری نیز به کار برده برای بیان نقد عقلانی یهود بر معجزات مسیح. (جاحظ، 1926: 235)

[9] – مسئله در اینجا به صلیب کشیده شدن مسیح (ع) است. محمد بن زکریای رازی نیز نظراتی همانند ابن راوندی بیان کرده است. در کتاب اعلام النبوة ابوحاتم رازی از قول محمدبن زکریای رازی آمده است: «قرآن با نظر یهود و نصاری در مورد قتل مسیح (ع) مخالف است زیرا یهود و نصاری بر این باورند که مسیح به قتل رسیده و مصلوب شده اما قرآن می‌گوید مسیح نه کشته و نه مصلوب شده بلکه خدا وی را به سوی خویش بالا برده است»(رازی، 1939: 136)

مختصر به کتاب زمرد می‌گوید: «سپس به طعن در قرآن پرداخت و پنداشت که در آن غلط‌های لغوی وجود دارد»(ابن جوزی، 1930: 2) پیش از آن نیز ابن راوندی در کتاب دامغ به نقد قرآن پرداخته بود. ابن جوزی شواهدی از این نقد را ذکر کرده است؛ اما ابن راوندی در کتاب زمرد به مقولهٔ اعجاز قرآن حمله می‌برد[1] و می‌گوید فصاحت اکثم بن صیفی از فصاحت قرآن بیشتر است (قطعهٔ شمارهٔ 22) و می‌گوید حتی اگر بپذیریم که دانش پیامبر به زبان عربی از دانش همهٔ اعراب بیشتر بوده، آیا می‌توان بر این اساس اعجاز بیانی قرآن را حجتی بر افراد غیر عرب دانست؟(قطعهٔ شمارهٔ 9) این قطعه نمونهٔ مهمی است از حملات شدیدی که محافل ملحد بر ضد قرآن عرضه می‌کردند، همان حملاتی که منجر به پیدایش «نظریهٔ اعجاز قرآن» شد. برای شناخت مقولهٔ اعجاز قرآن در علم توحید اسلامی حتماً باید به این نکته توجه کرد که این نظریهٔ واکنشی دفاعی بود از طرف مسلمانان در برابر نقدهای شدید ملحدانی مانند ابن راوندی.

آیاتی که ابن راوندی آنها را نقد می‌کند (قطعهٔ شمارهٔ 10) -متأسفانه مؤلف ردیه به اجمال به آنها پرداخته- در کنار برخی دیگر از آیات، از مواردی هستند که مسلمانان آنها را شواهد اعجاز قرآن می‌دانند. نَظّام که می‌توان وی را بر اساس کتاب انتصار، جسورترین و آزادمنش‌ترین متکلم اسلامی دانست[2] می‌گوید: «همانا نظم و تألیف قرآن، حجتی برای [نبوت] پیامبر (ص) نیستند[3]» و همچنین می‌گوید: «بی‌شک تحدی پیامبر در برابر انس و جن (اِسرا: 88) به تألیف و نظم قرآن مربوط نیست و دلیل آنکه قرآن از طرف خداوند بر پیامبر نازل شده است تنها محتوای قرآن است[4]: برای نمونه قرآن مشتمل بر اخبار غیبی است که محققاً در آینده به وقوع می‌پیوندد.»(نظام، 1925: 27) خیاط از بین شواهدی که نَظّام برای اثبات سخنش [در محتوایی بودن اعجاز قرآن] نقل می‌کند، دو آیه را ذکر می‌کند که دقیقاً همان دو آیه‌ای است که ابن راوندی در کتاب زمرد به نقد و تمسخر آنها پرداخته است. (همان: 28) این دو آیه، یکی آیهٔ مباهله (آل عمران: 61) و دیگری آیهٔ «فَتَمَنَّوُاْ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ»(بقره: 94) و (جمعه: 6) هستند. همین وضعیت دربارهٔ آیات دیگری که ابن راوندی در قطعهٔ شمارهٔ 10 به آنها تاخته است وجود دارد. پس ابن راوندی در صدد آن بوده تا مقولهٔ اعجاز قرآن را چه از نظر لفظی و چه از نظر محتوایی رد کند.

آنچه ابن راوندی در قطعه‌های شمارهٔ 15 و 16 می‌گوید نیز با طعنِ وی به اینکه قرآن از جانب خدا نازل شده ارتباط دارد. وی در این قطعات پندار مؤمنان دربارهٔ اینکه اصل زبان‌ها به پیامبران باز می‌گردد و ایشان آن را از طریق وحی و از خداوند آموخته‌اند به باد انتقاد می‌گیرد. موضع وی در این باره به‌خصوص در قطعهٔ شمارهٔ 15 به صراحت بیان شده است.

---

[1] – رجوع شود به کتاب‌های گلدزیهر (Goldziher, 1912: 2/401) و (Goldziher, 1920: 120) همچنین کتاب اندریه (Andrae, 1917: 94) و (عبدالعلیم، 1933: 1). قرقسانی نیز به شیوه‌ای شبیه به ابن راوندی به مقولهٔ اعجاز قرآن حمله می‌کند. (Friedlander, 1911: 105) در ادامهٔ این فصل، مواضع کندی در این زمینه بحث خواهدشد.

[2] – نگاه کنید به انتصار (خیاط، 1925: 27)

[3] – این گفتهٔ نظام در کتاب فضیحة المعتزله ابن راوندی آمده است. دلیلی برای شک در صحت این گفته وجود ندارد زیرا خیاط نیز که هم‌مشرب نظام بوده به این گفته اشاره کرده و خود خیاط نیز در این زمینه هم‌رأی با نظام بوده است. علاوه بر این، مضمونِ این سخن با طرز تفکری که از نظام سراغ داریم منطبق است. همان‌طور که گفته شد، وی اخبار معجزات منسوب به پیامبر را نیز رد کرده است. مقایسه کنید با مقالات الاسلامیین اشعری (اشعری، 1930: 225)

[4] – این نکته را خیاط نیز در ردیه‌اش ذکر می‌کند.

از نظر ابن راوندی منشأ زبان، طبیعت انسان است و نظایر آن را در صدای حیوانات نیز می‌توان مشاهده کرد. وی می‌گوید که کودک زبان را از افراد پیرامون خود فرامی‌گیرد و این امر نقطهٔ آغازی ندارد. ابن راوندی مخالفت خود را با نظریه‌ای که می‌گوید زبان‌ها برپایهٔ وحی به‌وجود آمده‌اند در قطعهٔ شمارهٔ 16 ابراز می‌کند. ما قادر نیستیم این مسئله را از طریق قرار دادن آن در چارچوب عقاید اسلامی فهم کنیم زیرا با کمال تأسف از دیدگاه متفکران اولیهٔ اسلامی در باب منشأ پیدایش زبان‌ها سندی نداریم. تا آنجا که من اطلاع دارم قدیم‌ترین گزارش در باب این مسئله، همین سخنانی است که از ابن راوندی به‌جا مانده است. لابد این مسئله‌ای بوده که متکلمان و نحویان مسلمان از قرون اولیه دربارهٔ آن بحث کرده‌اند. به نظر من از قدیم آیهٔ: «وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا»(بقره: 31) به این صورت تفسیر می‌شده است که «خدا زبان را به آدم عطا کرد». نحویان اولیهٔ مسلمان، هرچند به‌طور غیرمستقیم، با این مسئله که زبان پدیده‌ای طبیعی است و یا وضعی و توافقی روبرو بوده‌اند و این مسئله‌ای است که پیش از آنها یونانیان بدان پرداخته بودند. سیوطی در فصل نخست کتاب مُزهِر با تکیه بر منابع پیشین که قدیم‌ترین آنها آثار ابوالهاشم جبایی و ابوالحسن اشعری است، به تفصیل به این مسئله پرداخته است. (سیوطی، 1283) در کتاب سیوطی نیز با همان اصطلاحاتی بر می‌خوریم که ابن راوندی از آنها استفاده کرده است.[1] عنوانی که سیوطی برای آن فصل از کتاب مزهر خود برگزیده چنین است: «در بیان واضِع زبان و اینکه زبان امری توقیفی و وحیانی است یا توافقی و مشارکتی»(همان: 5)

علاوه بر ابوالحسن اشعری، دو نحوی بزرگ یعنی ابن فارِس و ابن جِنّی نیز به همان دیدگاه اهل سنت و جماعت مبنی بر اینکه زبان‌ها توقیف [=تعلیم] از جانب خداوند هستند قائل بودند. سیوطی در کتاب مُزهِر از قول ابن فارس نوشته است: «شاید کسی گمان کند که زبان که ما منشأ آن را توقیف [=تعلیم خداوند] دانستیم، به‌طور یک‌جا و در یک زمان آمده است در حالی‌که چنین نیست. خداوند عزوجل زبان را تنها به آدم (ع)، آن‌قدر که اراده کرده بود و به مقداری که به دانستن آن در زمان خودش نیاز داشت تعلیم داد و زبان به مقداری که خدا می‌خواست منتشر شد سپس خداوند به انبیا عرب (ص) یکی پس از دیگری، به اندازه‌ای که اراده کرده بود، زبان آموخت تا اینکه این کار با پیامبر ما محمد (ص) پایان یافت و خداوند به او چیزی از زبان عطا کرد که به پیشینیان نداده بود... بعد از آن نیز زبانِ تازه‌ای نمی‌شناسیم که پدید آمده باشد[2]». (همان: 6)

بر خلاف اهل سنت و جماعت، «معتزله معتقد شدند که زبان‌ها همگی توافقی[=اصطلاحی] هستند.»(همان: 11) دیدگاه معتزله پیوند دوری نیز با نظریهٔ «وضع» سوفسطاییان داشت، هرچند معتزله به این مسئله از منظر فلسفی نظر نکردند و لذا به تعدی به حیطهٔ قرآن منجر نشد. بی‌شک ابن راوندی در موضع‌گیری خود در برابر اهل سنت به موضع معتزله نزدیک شده است و البته نباید از یاد برد که وی در ابتدا معتزلی بوده است؛ اما وی برای پاسخ به مسئلهٔ منشأ زبان

---

[1] – برای آگاهی از ابعاد کلامی این قضیه نگاه کنید به کتاب مصائب حلاج ماسینیون (Massignon, 1922: 698)

[2] – این قسمت از کتاب مُزهر به‌طور کامل از کتاب فقه اللغة ابن فارس اخذ شده است (ابن فارس، 1328: 5) ابن فارس در همین کتاب می‌گوید که «کتابت» نیز امری توقیفی است. (همان: 7)

[به حدود معتزلیان پایبند نماند و] اساس اسلام را رها کرد و آن را به مسئلهٔ قِدَم عالم ربط داد.

اصطلاح «توقیف» تقریباً به معنی «تعلیم (الهی)» است[1] و این برگرفته از گفتهٔ خود ایشان است: «وقَّفَ فلاناً علی کذا» یعنی وی را دربارهٔ چیزی مطلع کرد. ابن فارس گوید: «خداوند عزوجل آدم (ع) را واقف کرد به آنچه اراده کرده بود تنها به وی بیاموزد.» احتمالاً اصطلاح توقیف از قدیم استفاده می‌شده چون آن را در آثار محمد بن زکریای رازی که همچون ابن راوندی منکر نظریهٔ تعلیمی بودن زبان‌ها از جانب خداوند بود نیز مشاهده می‌کنیم.

در کنار کسانی که به تعلیمی بودن زبان باور داشتند که در قطعهٔ شمارهٔ 16 اشاره شده، افرادی نیز بودند که منشأ زبان را الهام می‌دانستند. البته الهام با وحی عادتاً مترادف به حساب می‌آید. ابن جِنی در مباحثات زبانی و فلسفی‌اش، لفظ الهام را بدون کوچک‌ترین تفاوتی هم‌معنیِ توقیف و وحی به‌کار می‌برد.[2] (سیوطی، 1283: 6) اما این امکان وجود دارد که از زمان قدیم، تفاوت ظریفی بین الهام و وحی وجود داشته باشد. (Massignon, 1922: 753) به‌نظر می‌رسد که استعمال کلمهٔ الهام به معنی عامِ آن از این عبارت گرفته شده: «مردم دانش را در نمی‌یابند مگر به واسطهٔ الهام»[3]. این عبارت اولین بار منحصراً در آثار شیعیان و فلاسفه به‌کار رفته است. در کتاب انتصار خیاط نیز آمده که در میان شیعیان، بعضی معتقد به الهام هستند و «می‌پندارند که مردم دانش را در نمی‌یابند مگر به واسطهٔ الهام[4]». (خیاط، 1925: 153) بی‌شک ابن راوندی اصطلاح الهام با چنین کاربردی را از اینجا گرفته است.

ابوحاتم رازی اسماعیلی در کتاب اَعلام النبوة که بسیار از آن یاد کردیم، به تفصیل در مورد فرق بین «الهام» به معنی عام و «وحی» بحث می‌کند. در این کتاب، وی سخنان محمدبن زکریای رازی را که عیناً همین اصطلاح [=الهام] را به کاربرده است نقد می‌کند. در پایان، یک قطعهٔ ارزشمند از گفته‌های محمد بن زکریای رازی که حتی در جزئیات با سخنان ابن راوندی منطبق است نقل می‌کنم: «به ما بگویید که اولین پیشوای شما به کدام زبان آشنا شد؟ و آیا در این باره گریزی از اینکه آن را به الهام نسبت بدهیم است؟ زیرا می‌دانیم که اگر پیشوایی زبانی را یاد بگیرد و پس از آن بخواهد آن را به مردم بیاموزد، قادر به این کار نخواهد بود مگر آنکه مردم قبلاً سابقهٔ آشنایی با آن را داشته باشند، در اینجاست که آهسته آهسته ناچاریم به الهام معتقد شویم. این کلام ملحد است[5]»(رازی، 1939: 245)

---

[1] – نگاه کنید به کتاب مصائب حلاج ماسینیون: «آیا این عطای الهی (عطای استعمال اسماء از جانب خدا به انسان) یک بار اعمال شده و تغییر نمی‌پذیرد؟ این همان چیزی است که اصحاب «توقیف» بدان باور دارند و می‌پندارند دانشِ اسماء دانشی است که بدون هیچ تغییری از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود»(Massignon, 1922: 711) به سبب اعتقاد به تغییر ناپذیری این دانش در نظر اصحاب توقیف، ماسینیون کلمهٔ «توقیف» را مشتق از کلمهٔ «وَقَف» گرفته است. همچنین نگاه کنید به (Goguyer, 1888: 333) و (الکرمی، 1921: 129)

[2] – مقایسه کنید با (سیوطی، 1283: 9)

[3] – أن الناس جمیعاً لا یدرکون العلوم إلا بالإلهام

[4] – الهام در مقابل وحی است. وحی را ائمه و انبیاء مسقیم از خداوند دریافت می‌کنند.

[5] – محمدبن زکریای رازی دربارهٔ منشأ زبان به نظریهٔ الهام معتقد بوده است بدین معنی که مردم خود هرکدام زبان را از خداوند می‌آموزند. این در مقابل نظریهٔ توقیف و وحی است که می‌گوید پیامبر، زبان را از خداوند می‌آموزد و سپس آن را به مردم آموزش می‌دهد [مترجم]

کتاب *زمرد* و دفاع کِندی

دیدگاه‌هایی که ابن راوندی در کتاب زمرد عرضه می‌کند کاملاً با شخصیت وی عجین شده است. همان‌گونه که در تحلیل قسمت‌های قبلی نیز روشن شد، تقریباً تمام قطعه‌های باقی مانده از او دلالت بر آن دارد که وی در ابتدا معتزلی بوده است. عنصرِ اعتزالی مُهر خویش را بر آرای او زده است[1].

از جهتی دیگر، بایستی فرض را بر این بگذاریم که دیدگاه‌هایی شبیه به دیدگاه ابن راوندی در نقد ادیانِ وحیانی در آرای ملحدانی دیگر نیز موجود بوده است؛ به‌ویژه کسانی که صاحب الفهرست ایشان را با این عنوان می‌خواند: «متکلمانی که به ظاهر به اسلام باور دارند اما در نهان زندیق‌اند». (ابن ندیم، 1872: 338) متأسفانه از آثار این گروه از متکلمان، چیز قابل ذکری باقی نمانده است و از اینرو ناممکن است که بتوان میزان نوآوری ابن راوندی را در جزییات مباحث الحادی مشخص کرد. من به نوشته‌ای الحادی از طبیب فیلسوف ابوبکر محمدبن زکریای رازی دست یافته‌ام که در ضمن یک ردیهٔ اسماعیلی بر همین کتاب به‌جا مانده است[2]. قبلاً به این کتاب که کمک کرد پیوند مستحکم بین دیدگاه‌های ابوبکر رازی و ابن راوندی را بیابیم اشاره کردم، با این همه محتوای این دو کتاب از یک جهت متفاوت است. با مقایسهٔ این دو روشن می‌شود که ابن راوندی در سنت متکلمان گام بر داشته و با زبان ایشان سخن گفته در حالی‌که رازی معایب ادیان را از منظر فلسفی مورد طعن و نقد شدید قرار داده است.

اما نظایر واقعی سخنانِ ابن راوندی در کتاب زمرد را در جایی یافتم که هیچ انتظارش را نداشتم؛ منظورم دفاعیهٔ مسیحیانهٔ مشهوری است که «عبدالمسیح کِندی» نوشته است. باید احتمال دهیم که نوشتهٔ کندی تنها اثری نیست که در این زمینه نوشته شده و لابد کتاب‌های دیگری نیز در این حوزه موجود بوده‌اند که اگر در دسترس بودند می‌شد آنها را نیز با زمرد مقایسه کرد اما تا امروز جز اندکی از کتاب‌هایی که به موضوع مجادله و مباحثه بین یهودیان و مسیحیان و مسلمانان اختصاص داشته، منتشر نشده است[3] لذا ما در بحثِ حاضر ناچاریم تنها به همین نوشتهٔ کندی اکتفا کنیم.

کتاب کندی برای نخستین بار دهها سال پیش چاپ شد و مویر[4] در آن به تحقیق پرداخت.[5](Muir, 1882) مؤلفِ

---

[1] – خیاط در کتاب انتصار می‌گوید: «وای بر صاحب کتاب (=ابن راوندی)! چگونه او از معتزله اشکال می‌گیرد درحالی‌که وی در کتاب‌هایش به تمامی از کلام و مسائل و جواب‌های مطرح در آثار معتزله بهره برده است و نتوانسته کلامی جز کلام معتزله عرضه کند و یا پرسشی غیر از پرسش‌های مطرح شده در کتاب‌های معتزله مطرح کند!»(خیاط، 1925: 15)

[2] – منظور کتاب مخاریق الانبیا محمد بن زکریای رازی است که در ضمن کتاب اعلام النبوة ابوحاتم رازی اسماعیلی بخش‌هایی از آن باقی مانده است. نگاه کنید به (Ivanov, 1933: 32)

[3] – نگاه کنید به اثر م. اشتن اشنایدر (Steinschneider, 1877). اِردمان فریتس (Erdmann Fritsch) نیز کتابی در رابطه با روابط مسلمانان با مسیحیان در قرون وسطی نگاشته است. موضوع اصلی این کتاب که استاد شدر به آن اشاره می‌کند مربوط به مناظرهٔ مسلمانان با مسیحیان است و به‌طور مستقیم به بحث ما مرتبط نمی‌شود. نگاه کنید به (Fritsch, 1930). همچنین نگاه کنید به (Graf, 1926: 825) و کتاب‌هایی که در آنجا ذکر شده است.

[4] – William Muir

[5] – همچنین نگاه کنید به مقالهٔ استاد ماسینیون در دایرة المعارف اسلامی ذیل مادهٔ کندی (Massignon, 1934: 2/1097). در این متن از نسخهٔ عربی دفاعیهٔ کندی چاپ مصر استفاده شده است. (کندی، 1895)

نسطوری مذهبِ کتاب ادعا می‌کند که در بارگاه مامون می‌زیسته و لابد توجه و دلبستگی مأمون به مخالفانِ اعتقادیش موجب شده که تألیف وی که در آن حملهٔ تندی به اسلام می‌کند نیز تحمل شود. قدیم‌ترین گواه بر وجود این نوشته، بیرونی است که در کتاب الآثار الباقیه عن القرون الخالیه[1] از این نوشته با این عنوان یاد می‌کند: «جواب عبدالمسیح بن اسحاق کندی مسیحی به نامهٔ عبدالله بن اسماعیل هاشمی»(Albiruni, 1878: 205) از اینرو مشخص کردن تقریبی دورهٔ نگارش کتاب ممکن است؛ هرچند نشانه‌هایی نیز وجود دارد که ما را دربارهٔ اینکه کتاب در اوایل قرن سوم نوشته شده باشد به شک می‌اندازد. بعداً دربارهٔ مسائل ادبی دفاعیهٔ کندی بحث خواهم کرد اما نخست قسمت‌هایی از این دفاعیه را که با زمرد ارتباط دارد با جزیی‌نگری بررسی می‌کنم. برای اطلاع از پیوند قسمت‌های مختلف این دفاعیه با یکدیگر، خواننده را به طبقه بندی محتوای کتاب که توسط مویر انجام شده ارجاع می‌دهم.

کندی در بحث نشانه‌های پیامبری به معجزات محمد (ص) می‌پردازد. (کندی، 1895: 64) از مباحث کتاب زمرد در باب معجزات پیامبر (ص) صرفاً مقدار اندکی باقی مانده است (قطعه‌های شمارهٔ 8 و 11) و لذا مقایسهٔ دقیق میان این دو کتاب در این موضوع ممکن نیست؛ اما نکتهٔ جالب آن است که اخبار معجزاتی که کندی آنها را چه به دلیل پریشانی در روایت و چه اساساً به دلیل محال بودن وقوع آنها رد می‌کند، دقیقاً همان‌هایی است که ابن راوندی در کتاب زمرد نیز رد کرده است. مواردی چون گرگی که با اَهبان بن اوس اَسلَمی صحبت کرد (کندی، 1895: 64) گوسفند اُم معبد، گوسفند مسموم و واقعهٔ میضأة[2] از جمله اخباری است که کندی به تفصیل و با تهکمی تلخ آنها را نقد کرده است (Muir, 1882: 14)

این دو متن در نقد اعجاز قرآن نیز با یکدیگر اشتراک دارند (کندی، 1895: 89) و عبارتی که در این زمینه به‌کار می‌برند بسیار شبیه است. تنها یک تفاوت بین دو متن از این نظر وجود دارد: در حالی‌که ابن راوندی در برتری زبان عربی بر دیگر زبان‌ها تردید می‌کند، کندی به این که وی به عربیِ فصیح سخن می‌گوید می‌نازد و دربارهٔ تأثیر قرآن چنین می‌گوید: «عوام الناس، فرومایگان، غیر عرب‌زبانان، نادانان و احمقانی که زبان عربی نمی‌دانند» فریب ادعای اعجاز لفظی [= نظم] قرآن را می‌خورند.[3]

نقدهایی که کندی یکی پس از دیگری به شعائر اسلامی وارد می‌کند بسیار جالب توجه است. وی گاه از منظر شریعت مسیح به آنها نظر می‌کند و می‌گوید که مسیح (ع)، شریعت موسی (ع) را برانداخت (همان: 98) ولذا رعایت فرائضی چون ختنه، وضو و... بر آدمی واجب نیست. از نظر کندی، چیزی که می‌توان دربارهٔ چنین احکامی گفت آن

[1] – این کتاب به انگلیسی توسط ادوارد زاخائو (Eduard Sachau) تحت این عنوان ترجمه شده است *The chronology of ancient nations* . (Albiruni, 1878)[مترجم]

[2] – به تعلیقات صفحهٔ 55 کتاب مراجعه کنید.

[3] – اصل عبارت کندی چنین است: [دعوی اعجاز قرآن] صرفاً برهانی فریبنده و ادعایی متقلبانه است برای عوام الناس، فرومایگان، غیر عرب زبانان، نادانان و احمقانی که زبان عربی نمی‌دانند و با زبان عربی بیگانه هستند.

است که این امور از جملهٔ عادات رایج [و عرفی] هستند[1]. اگرچه نزد وی، عقل نقطهٔ آغاز تفکر نیست، آنچنان که در مورد ابن راوندی دیده‌بودیم، اما با این حال، عقل در نظر او مکانت رفیعی دارد و او گاهی عقلانیت اسلامی را به چالش می‌کشد.

در اینجا سخنان وی دربارهٔ حج و بقاع مقدس آورده می‌شود؛ سخنانی که یادآور گفته‌های ابن راوندی است. «اما اینکه تو مرا به حج خانهٔ خدا در مکه و رمی جمار و تلبیه و بوسیدن رکن و مقام فرا می‌خوانی؛ سبحان اللّه که این سخنان بسیار غریب است[2]. سخنی ساختگی (مجعول) می‌گویی. گویا با کودک سخن می‌گویی و یا احمقی را مخاطب قرار دادی و یا با ناتوانی مباحثه می‌کنی. ای کاش واقعاً می‌دانستم که آیا به‌راستی صحبت بر سرِ موضوعی است که همهٔ ما به‌خوبی آن را می‌شناسیم و به اصول اسبابش وقوف داریم؟ چگونه در مورد حقانیتش افسانه‌سرایی می‌کنی و چه شده که کارش به اینجا کشیده شده است؟ آیا تو خبر نداری که این [=شعائر مربوط به حج] همان کارِ شمسیه [=خورشید پرستان؟] و برهمنان است و آن را عبادت [=نسک] برای بت‌ها می‌خوانند و در هند به جا می‌آورند؟ آنها نیز در سرزمینشان دقیقاً همین کاری را انجام می‌دهند که امروزه مسلمانان انجام می‌دهند؛ کارهایی مانند تراشیدن موی سر و تعری [=عریان شدن]. آنان تا به امروز نیز مناسکشان را احرام و طواف بت‌خانه می‌خوانند. تو [ای فرد مسلمان] نیز نه ذره‌ای از شعائر آنان کاسته‌ای و نه چیزی بدان افزوده‌ای. تو این شعائر را از آنان اخذ کردی و آن را عبادت نامیدی و به عادت ایشان دست یازیدی و به راه ایشان می‌روی. البته تو این شعائر را یک بار در سال و در اوقاتی متفاوت با ایشان به جا می‌آوری. ایشان دو دفعهٔ مشخص در سال یعنی یک‌بار در بهار به‌هنگامِ وارد شدن خورشید به برج حَمَل به‌مناسبت آغاز تابستان و یک‌بار در پاییز به‌هنگامِ وارد شدن خورشید به برج میزان به‌مناسبت آغاز زمستان به‌جا می‌آورند. ایشان نیز مانند شما قربانی می‌دهند و آیینی همانند آیین شما برای بت‌هایشان و انذارشان (؟) دارند.[3] این منشأ حج و آیین تو و آن تشریفات و اعمال عجیب تو است. تو و یارانت می‌دانید که عرب این مناسک و این اعمال را از زمان‌های دور، از وقتی که این خانه را بنا کرد انجام می‌داده است. از هنگامی که صاحبِ شما اسلام را عرضه کرد ما ندیدیم که چیزی [به شعائر مأخوذ از هندیان] بیافزاید و یا بکاهد جز اینکه به دلیلِ سختیِ زیاد و طولانی بودن مسیر و برای کاستن از رنج این مناسک، حج را یک بار در سال مقرر کرد. [وی] قسمت‌های قبیح را از تلبیه حذف کرد اما کل ماجرا همان کاری است که شمنیه[4] و برهمنان تا روزگار ما در هند انجام می‌دهند و بدین وسیله بت‌های خود را عبادت می‌کنند. من این سخن عمربن الخطاب را خوش می‌دارم که در

---

[1] – [انسان] این شعائر را نه به این دلیل به‌جا می‌آورد که سنتی واجب و فریضه‌ای لازم الاجرا است که حتماً باید انجام شود بلکه آنها را به دلیل آنکه تبدیل به عادتی جاری بین مردم شده به‌جا می‌آورد و برای تشبه به مردم دوره و زمانه خود انجام می‌دهد (کندی، 1895: 100)

[2] – همچنین نگاه کنید به این صفحات از رسالهٔ کندی:30، 128،104،98،93،49،36،31 و 130. مفهوم «عقل» در کتاب کندی در معنای معتزلی آن به کار گرفته شده همچنان‌که وی از بسیاری از اصطلاحات ساخته شده توسط معتزله در قرن سوم نیز در نوشتهٔ خود بهره برده است.

[3] – و ینسکون کنسکک لأصنامهم و إنذارهم.

[4] – در اصل «شمسیه» بوده که می‌شد آن را خورشیدپرستان ترجمه کرد اما به نظر درست‌تر می‌آید که آن را «سمنیه» یا «شمنیه» بخوانیم. کندی در جای دیگر از کتاب اسامی فرقه‌های گوناگون را برمی‌شمرد و از فرقهٔ «سماتیه» در کنار «براهمه» یاد می‌کند (کندی، 1895: 129) و احتمالاً باید آن را نیز «شمانیه» خواند. این موارد در کنار اطلاعات فراوان دیگر دربارهٔ تاریخ ادیان در اثر کندی موجود است که همگی بر اساس نوشته‌های معتزله در قرن سوم دربارهٔ تاریخ ادیان است.

کنار رکن و مقام ایستاد و سپس گفت: «واللّه من مطمئنم که شما چیزی بیش از دو سنگ نیستید که نه نفعی می‌رسانید و نه ضرری؛ اما من دیدم که رسول اللّه بر شما بوسه می‌دهد و من نیز مانند وی شما را می‌بوسم». اگر راویان صادقی که این روایت را از قول او نقل کردند، به‌دروغ این گفته را به وی نسبت داده باشند لااقل در آنچه دربارهٔ این دو سنگ گفتند راست‌گو بودند و اگر ایشان در انتسابِ این قول به وی راست‌گو بودند، سخن عمر سخن حقی بوده است. ای دوست این سخن را هرگونه بنگری، [می‌بینی که] از حقیقت دور نیفتاده است. [یک‌بار] عیب‌جویی درپیِ عیب گیری از عمل مسلمانی برآمد که موی سرش را می‌تراشد و عریان می‌شود و می‌دود و رمی جمرات می‌کند [و می‌گوید که] این کارها، عمل کسی است که عقلش زایل شده و فهمش را ترک کرده و شیطان وی را گمراه کرده باشد. ما این قضاوت را باطل و درخور ملامت دانستیم و نزد وی برای [دفاع از] شما چنین احتجاج کردیم که ایشان این امور را از سرِ تعبد انجام می‌دهند و در تعبد عیبی نیست؛ اما فرد عیب‌جو به ما پاسخ داد که خداوند عزوجل، حکیم است و خلقش را به سنن ناپسند و شنیع که طبع‌ها را می‌رماند و عقل نمی‌پسندد امر نمی‌کند بلکه به سننی امر می‌کند که عقل را خوش آید و در آن فضیلتی بیند[1]...پس تو که خدا هدایتت کند و از تو راضی گردد، خودت بنگر که مرا به چیزی می‌خوانی که چهارپایان نیز ناخوش دارند و انجامش را قبیح می‌شمرند. من بی‌شک چنین می‌پندارم که اگر از چارپایان سؤال کنی و ایشان اذن سخن گفتن داشته باشند بدون تردید از قبح و ناپسندی این اعمال با ما سخن خواهند گفت و به ما می‌گویند که اگر دعوت تو را اجابت گوییم به [قوهٔ] تمییز و طبیعتمان ظلم کرده‌ایم...اما دربارهٔ سخن تو که می‌گویی به زیارت حرم رسول اللّه می‌روی و این اماکن مبارک و عجیب را زیارت می‌کنی، [باید بگوییم که] تو که خدا به سبب سخنت به تو کرامت کند، راست می‌گویی که این اماکن، جاهایی عجیب هستند! نزد اهل خرد و تشخیص چه جایی عجیب‌تر از جایی است که انسان به نعمتِ عقل و تشخیصی که خدا به او عطا کرده بدترین ستم‌ها را بکند؛ عقل و تشخیصی که خدا به واسطهٔ آنها انسان را بر بهائم برتری داده است[2]»(همان: 103)

این قطعه، کاملاً یادآورِ گفته‌های ابن راوندی در قطعهٔ شمارهٔ 5 زمرد است، تاجایی‌که این ظن برانگیخته می‌شود که یکی از این دو کتاب، از منظر ادبی، اساس دیگری بوده است. تفاوت مهم بین این دو قطعه آن است که نزد ابن راوندی برهمنان نمایندگان مکتب عقل به نظر می‌آمدند در حالی‌که کندی از برهمنان و سمنیه به عنوان دو گروهی که در بندِ مناسک و اوامر دینی هستند یاد می‌کند. از این تفاوت که بگذریم مشابهت‌ها بین این دو قطعه بسیار زیاد است. ابن راوندی در قطعهٔ شمارهٔ 13 زمرد با تمسخر می‌گوید که چرا در جنگ اُحُد، فرشتگان به یاری مسلمانان نیامدند. کندی نیز غزوات نبی را معروض تهکمی شدید قرار می‌دهد (همان: 44) و می‌گوید که این غزوات همچنان‌که عادت عرب بوده، چیزی جز غارت و چپاول نبوده است. کندی به عمد ذکری از پیروزی مسلمانان در جنگ بدر– که ابن راوندی به آن اشاره می‌کند–

[1] – در اینجا کندی چنین وانمود می‌کند که خودِ وی از مسلمانان در برابر یک نفر عیب‌جو که منتقد شعائر مسلمانان بوده دفاع کرده اما در نهایت مُجاب شده که سخن فرد عیب‌جو صحیح است. ممکن است چنین مسئله‌ای صرفاً نوعی فضاسازی ادبی باشد. [مترجم]

[2] – برخی از موارد را عبدالرحمان بدوی، تصحیح کرده است.

به میان نمی‌آورد و خود را به فراموشی می‌زند اما به تفصیل دربارهٔ شکست جنگ احد سخن می‌گوید: «دربارهٔ غزوه احد و آسیب‌هایی که به پیامبر (ص) رسید از جمله شکستن دندانِ عقبِ سمتِ راست و شکافته شدن لب و ضربه‌خوردن گونه و پیشانی‌اش بر اثر حملهٔ عتبة بن ابی وقاص و علاوه بر آن، ضربهٔ ابن قمیئة اللیثی که منجر به قطع انگشت [طلحه] شد باید گفت که اینها خلافِ کاری است که پروردگار با منجیِ عالم [عیسی (ع)] انجام داد. روزی شخصی در حضور حضرت مسیح (ع) شمشیر کشید و به گوش فردی دیگر ضربه زد و آن را قطع کرد. وقتی مسیح، منجیِ ما، این صحنه را دید به فضل خود، گوش جدا شده را به موضع خود بازگرداند و این گوش صحت خود را بازیافت و همانند گوش سالم دیگر شد. (لوقا 5:22) اگر پیامبر (ص) در آن هنگام که طلحه با جان خود از او دفاع کرد و بر اثر آن به دستِ طلحه آسیب رسید، دعا می‌کرد و می‌توانست سلامت را به دست طلحه بازگرداند، می‌شد این را به‌عنوان یکی از نشانه‌های پیامبری پذیرفت. همچنین فرشتگان [در جنگ احد] کجا بودند که به یاری وی نیامدند و او را در برابر شکستن دندان و شکافته شدن لب و خونین شدن صورتش حفظ نکردند؟[1]...» (کندی، 1895: 50)

علاوه بر این می‌توان قطعه‌ای از کتاب دامغ را که یکی دیگر از کتاب‌های الحادی ابن راوندی است، با قطعه‌ای مشابه از رسالهٔ عبدالمسیح کندی مقایسه کرد. یکی از قطعاتی که ابن جوزی در کتاب المنتظم فی التاریخ از کتاب دامغ ابن راوندی نقل کرده، این قطعه است: «[محمد] بهشت را چنین توصیف کرده است: در آن جوی‌هایی از لَبَن است که رنگ آن تغییر نمی‌کند. (محمد: 15) منظور از لبن، شیر است و شیر غذایی است که احتمالاً کسی جز فرد گرسنه به آن اشتها ندارد. همچنین از عسل سخن به میان آورده است. عسل نیز غذایی است که خالص آن [چندان] مطلوب نیست. همچنین از زنجبیل سخن گفته است که از غذاهای لذیذ به حساب نمی‌آید. علاوه بر این از سندس سخن گفته است. سندس نیز پارچه‌ای است که آن را نمی‌پوشند بلکه آن را پهن می‌کنند؛ همچنین است استبرق که پارچهٔ ابریشمیِ ضخیمی است. (رحمان: 54) [ابن راوندی] می‌گوید که هرکه خیال کند که در بهشت چنین جامه‌های ضخیمی می‌پوشد و شیر و زنجبیل می‌نوشد [باید بداند که] مانند عروس کردان و نبطیان شده است.»(ابن راوندی، 1412: 115/13) مشابه چنین سخنانی را در رسالهٔ کندی نیز می‌بینیم: «خدا تو را به صلاح آورد، به عقل خود ظلم نکن و با قرار دادن آن تحت سلطهٔ هوی و تعصب در حقِ قوهٔ تشخیصت ستم مکن. این چیزها را تنها بی‌خردان و نادانان و کودن‌ها و ناقص‌العقل‌ها و کسانی باور می‌کنند که عقل و دانشی ندارند و در مطالعهٔ کتب و آشنایی با تاریخ پیشینیان نکوشیده‌اند. [باورکنندگانِ اوصافِ بهشت] بی‌خردانی چون اوباش عرب‌اند که به خوردن سوسمار و آفتاب‌پرست [=حرباء] عادت کرده‌اند. کسانی که با فقر و تنگدستی و تیره‌روزی در بادیه‌ها و صحراها پرورش یافته‌اند و بادهای گرم تابستانی و سرمای سوزناک زمستانی به ایشان سیلی می‌زند و در نهایت گرسنگی و تشنگی و برهنگی به سر می‌برند. پس هنگامی که برایشان از نهرهای شراب و شیر و انواع میوه‌ها و گوشت فراوان و استبرق و آمیختن با زنانی که مانند مروارید پنهان‌اند و در خدمت گرفتن غلامان و کنیزان و

[1] – شبیه این گفته را در جای دیگر تکرار می‌کند: «ندیدم که هیچ یک از ملائکه ایشان را یاری کند»(کندی، 1895: 46)

[همچنین برخورداری از] آب صاف جاری و سایهٔ پایدار [=ظل ممدود] که از خصوصیت‌های منازل پادشاهان ایران است و برخی از آنها به‌هنگام عبور از ایران اینها را دیده و در خیالشان نقش بسته بود، ذکر شد با خوشحالی و با این گمان که آنچه صرفاً وصف آن را شنیده‌اند در لحظه برایشان محقق می‌شود، شمشیر کشیدند و این چنین خود را برای نبرد با ایرانیان و پیروزی بر آنان و گرفتن آنچه برایشان وصف شده از ایرانیان، آماده کردند. در چنین فضایی ایشان [=عرب‌ها] وارد جنگ با قوم ناپاک و آلوده‌ای [=ایرانیان] شدند که بر خداوند طغیان کرده و استبداد پیشه کرده بودند؛ و چنین خداوند عز و جل کسانی را بر آنها مسلط کرد که هرگز فکرش را نمی‌کردند و ایشان به دست همین قوم کشته شدند... این چنین خداوند مقدر کرده که اقوام ظالم را به جان هم اندازد تا بدین وسیله از ایشان انتقام گیرد. نمونهٔ دیگر [از کسانی که توصیفات بهشت را باور می‌کنند] نبطی‌ها و دیگر فرومایگانی هستند که قومی بدبخت‌اند که با مشقت پرورش می‌یابند و با گاو در روستاها بزرگ می‌شوند...»(کندی، 1895: 91)

آگاهی من در این حوزه اجازه نمی‌دهد بیش از این در این باره اظهار نظر کنم اما می‌توانم مدعی شوم که اگر بتوان رابطهٔ محکمی بین رسالهٔ کندی و زمرد ابن راوندی در نظر گرفت، رابطهٔ ادبی است. این مسئله نیز تا وقتی که صحت انتساب این رساله به کندی مورد بررسی دقیق قرار نگرفته در پردهٔ ابهام می‌ماند. مویر اولین کسی بود که به تحقیق در باب این رساله پرداخت. وی صحت انتساب این رساله به کندی را بر پایهٔ دلایل تاریخی تأیید می‌کند و محققانی چون کازانوا[1] (Casanova, 1913: 110)، سیمون[2] (Simon, 1920: 10) و مِنگانا[3] (Mingana,1928: 148) و دیگران نیز از وی پیروی کرده‌اند؛ اما در مقابل ماسینیون در مدخل «کندی» دایرة المعارف اسلامی، انتساب این رساله را به کندی رد کرده، هرچند دلایلش چندان قاطع نیست. (Massignon,1934: 2/1097) گراف[4] نیز احتمال داده است که دیگران این رساله را به کندی منتسب کرده باشند[5]. (Graf, 1926: 828)

من در مقامی نیستم که بتوانم نظر قطعی در این باره ابراز کنم زیرا این کار تنها از کسی بر می‌آید که احاطهٔ کاملی به مسائل مسیحی-عربی و اطلاعات جامعی از جنبهٔ تاریخی مسائل دینی داشته باشد. با این همه من معتقدم که با بررسی دقیق رساله معلوم خواهد شد که این اثر در زمان مأمون تالیف نشده بلکه مدت‌ها بعد یعنی حدود اوایل قرن چهارم تألیف شده است. اگر چنین چیزی بر پایهٔ قراین متقن ثابت شود، دیگر مانعی ندارد که گمان شود مؤلفِ این دفاعیه اثر خود را با اتکا به کتاب زمرد یا کتاب‌های الحادیِ نظیرِ آن سامان داده است؛ اما اگر تنها به شباهت‌های موجود بین کتاب زمرد و

---

[1] – Paul Casanova

[2] – Gottfried Simon

[3] – Alphonse Mingana

[4] – Georg Graf

[5] – همچنین مقایسه کنید با مقالهٔ بَنِت (Baneth, 1932: 115). وی در این مقاله سعی می‌کند که عدم صحت انتساب کتاب به کندی را با براهین تازه اثبات کند. همچنین می‌گوید که هاشمی (مخاطبِ رساله) در دفاعش از اسلام، از مسیحیت تصویری نیک ارائه داده در حالی‌که مؤلفِ رسالهٔ منسوب به کندی بنیادهای اصلی اسلام را دگرگونه نشان داده است؛ و دلیل آن نیز آن است که مؤلف رساله قصد داشته تا دفاعِ هاشمی از اسلام را مخدوش کند. از طرف دیگر من باور دارم که اگر با دقت مقدمهٔ رساله مطالعه شود معلوم خواهد شد که مؤلفِ رساله، کندی نیست.

رسالهٔ مذکور اکتفا کنیم نمی‌توان چنین چیزی را اثبات کرد. باید همواره به یاد داشته باشیم که امروز جز قطعاتی اندک‌شمار و پراکنده چیزی از کتاب زمرد در دسترس ما نیست. بی‌شک اگر تمام کتاب را در اختیار داشتیم، شباهت‌های بیشتری بین دو کتاب یافت می‌شد. چنانچه مؤلف این رساله، به‌راستی مطالب کتاب خود را از ملحدان بزرگ قرن سوم ه ق اخذ کرده باشد، به‌راحتی می‌توان دلیل تیزی و شدت براهینش را فهم کرد؛ براهینی که تقریباً در کتاب‌های مشابه مسیحی نظیر ندارد. چنین رویکردی در اسلام معاصر نیز قابل تشخیص است، چه حامیان اسلام نیز در استدلال‌هایشان برای نقد تمدن اروپایی به قضیهٔ انحطاط مسیحیت توجه فراوان می‌کنند.

برهمنان در کتاب *زمرد*

کتاب زمرد تأثیر مشخصی در اسلام داشت. در حالی‌که بعدها جهت‌گیریِ اصلی کتاب کاملاً به فراموشی سپرده شد، خاطرهٔ یکی از مسائل کتاب یعنی عقاید «برهمنان» که تا پیش از این اهمیت فرعی داشت باقی ماند. ابن راوندی در کتاب زمرد، عقیده و دیدگاهش را از زبان برهمنان بیان می‌کند[1]. با مرور اطلاعات مختصری که درباب برهمنان داریم و به‌ویژه با در نظر گرفتن تصوری که مؤلفان مسلمان از ایشان داشته‌اند، روشن می‌شود که تا چه اندازه عقاید عرضه شده از زبانِ برهمنان در کتاب زمرد با عقایدِ برهمنانِ حقیقی بی ارتباط است. ابن راوندی به احتمال فراوان هیچ پیوند مستقیمی با مذاهب هندی نداشته است. بیرونی، دانشمند بی‌نظیر مسلمان که احاطهٔ کاملی به احوال هند داشته و آن را در کتاب الهند آورده است، در مقدمهٔ کتابش می‌گوید که نویسندگان مسلمانی که به موضوعِ ادیانِ اقوامِ غیرِ عرب پرداخته‌اند، آگاهی درستی از این ادیان نداشته‌اند و هرکدام از دیگری بدون آنکه خود تحقیق کرده باشد، نقل قول کرده‌است. بیرونی در بین نویسندگان مسلمان تنها ایرانشهری را استثنا می‌کند و می‌گوید که وی از ادیانِ اقوامِ گوناگون به شیوهٔ خاص سخن گفته و تحقیقات وی قابل اعتماد است اما با این حال می‌افزاید که آگاهی ایرانشهری نیز از هند با واقعیات سازگار نیست و به موضوع هند آنچنان که تحقیق علمی اقتضا می‌کند نپرداخته است زیرا وی غالباً در این باره به گفته‌های یکی از پیشینیان به نام زُرقان[2] تکیه کرده است. (بیرونی، 1887: 6) متأسفانه چیزی از نوشته‌های ایرانشهری و زُرقان باقی نمانده است. می-توان چنین پنداشت که منبع نویسندگان قبل از بیرونی برای اطلاع از احوال هند در نهایت همین دو تن بوده‌اند.

مسعودی در کتاب مروج الذهب فصل خاصی را به مذاهبِ اهل هند اختصاص داده و به‌ویژه از دو نویسنده یاد کرده که به نظر می‌رسد نوشته‌های این دو، مرجعِ اطلاعات وی دربارهٔ هند بوده باشند. این دو نفر عبارتند از: ابوالقاسم بلخی[3]

---

[1] – نگاه کنید به قطعه‌های شمارهٔ 1، 2، 3 و 19 از زمرد.

[2] – یکی از مؤلفین مشهور در باب فِرَق؛ اشعری و بغدادی به آرای وی اعتماد کرده‌اند. مقایسه کنید با (Massignon, 1922: 64)

[3] – ابوالقاسم عبداللّه بن احمد بلخی کعبی، عالم معتزلی از طبقهٔ هشتم (وفات سال 319)

نویسندۀ کتاب عیون المسائل و الجوابات و ابومحمد حسن بن موسی نوبختی[1] مؤلف کتاب الآرّاء و الدیانات. (مسعودی، 1861: 148/1) هر دو نفر از نویسندگان نیمۀ دوم قرن سوم و اوائل قرن چهارم ه ق هستند. چندی پیش ما به قسمتی از کتاب ابومحمد نوبختی که ذکر آن گذشت، در خلال تلبیسِ ابلیس ابن جوزی دست یافتیم. (ابن جوزی، 1340) این قطعات را هلموت ریتر در مقدمه‌اش بر کتاب فِرَق الشیعه نوبختی نیز چاپ کرده است. (نوبختی، 1931) در بین این قطعات، دو قطعۀ مفصل به تحقیق در مذاهب اهل هند اختصاص یافته است. یکی از آن دو دربارۀ ریاضات و مجاهدات صوفیۀ هند[2] و دیگری خلاصه‌ای از گفته‌های برهمنان است. این قطعۀ اخیر ما را برمی‌انگیزد تا سخنِ ابومحمد نوبختی را با گفته‌های ابن راوندی در بارۀ برهمنان مقایسه کنیم.

در تلبیس ابلیس چنین آمده است: «ابومحمد نوبختی در کتاب الآرّاء و الدیانات می‌گوید گروهی از برهمنان هند به خالق، پیامبران و بهشت و دوزخ باور دارند و چنین می‌پندارند که پیامبر ایشان فرشته‌ای است که در صورت بشر بر ایشان وارد شده اما کتابی عرضه نکرده است... آن رسول، ایشان را به تعظیم آتش امر کرده و از قتل و قربانی -مگر برای آتش- نهی کرده است. همین‌طور ایشان را از کذب و شُربِ خمر بازداشته و زنا را بر ایشان مباح کرده و به ایشان دستور داده که گاو را عبادت کنند[3]» (ابن جوزی، 1340: 69) واضح است که گفته‌های نوبختی دربارۀ براهمه در قیاس با گفته‌های ابن راوندی به واقعیت نزدیک‌تر است. نوبختی در توصیف برهمنان مطلقاً از عقل به‌مثابۀ والاترین اصل در امور دینی آنها و همچنین از انکار کتاب‌های مقدس سخن به میان نمی‌آورد. او تأکید می‌کند که برهمنان، پیامبران را می‌شناختند و شعائر دینی را مقدس می‌شمردند. مطلبِ اخیر با گفته‌های ابن راوندی دربارۀ اینکه برهمنان، شعائر ادیان مُنزَل را مخالف عقل می‌دانستند در تناقض است. گفته‌های بیرونی نیز سخنان نوبختی در مورد برهمنان را تأیید می‌کند. بیرونی در بخش‌هایی از کتابش به‌تفصیل در مورد آیین‌های طهارت و دستورهای غذایی برهمنان بحث می‌کند و تلویحاً از پیامبرانشان سخن می‌گوید. (بیرونی، 1887: 106/1)

واقعیت آن است که برهمنانی که ابن راوندی توصیف کرده ربط و نسبتی با برهمنان حقیقی نداشته‌اند اما همین تصویر به آثار بسیاری از نویسندگان اسلامی راه یافته و تصور نویسندگان مسلمان از برهمنان را شکل داده است. از اینرو نزدِ باقلانی[4]، ابن حزم[5]، بغدادی[1]، غزالی[2]، طوسی[3] و ذهبی[4] و دیگران، برهمنان تنها با عنوان «منکران نبوت» شناخته می-

---

[1] -ابومحمد حسن بن موسی نوبختی، متکلم شیعی اواخر قرن سوم.

[2] - مقایسه کنید با رسائل اخوان الصفا (اخوان صفا، 1306: 112/4)

[3] - اگر این قطعه را در کنار گفته‌های شهرستانی در ملل و نحل که دربارۀ طایفه‌های هندیِ باسویه، باهودیه، کابلیه، بادونیه است (شهرستانی، 1923: 450) قرار دهیم خواهیم دید که مطالب شهرستانی حتی در جزییات نیز به‌تمامی مشابه قطعه‌ای است که از نوبختی نقل کردیم. ناچار باید بپذیریم که مطالب کتاب شهرستانی، خلاصه‌ای از کتاب الآرّاء و الدیانات نوبختی است یا به مرجعی مشابه آن برمی‌گردد. شاید هم قسمتی باشد از آنچه از شهرستانی در ادامه نقل خواهیم کرد که آن هم برگرفته از همین کتاب نوبختی است.

[4] - نگاه کنید به اعجاز القرآن (باقلانی، 1349: 10)

[5] -نگاه کنید به الفِصَل (ابن حزم، 1317: 69/1). ابن حزم در آنجا می‌گوید:«برهمنان همان‌گونه به توحید اعتقاد دارند که ما داریم اما آنها منکر نبوات هستند. عمدۀ دلیلشان نیز آن است که می‌گویند اگر بپذیریم که خداوند حکیم است و حکیم کار بیهوده و رنج‌آور را انجام نمی‌دهد آنگاه باید بپذیریم که خداوند پیامبری نمی‌فرستد

شدند.

در بین نویسندگان مسلمان، شهرستانی و ابن جوزی بیش از سایرین به برهمنان پرداخته‌اند و نیاز است به‌طور دقیق‌تری به توصیفات آنها از برهمنان بپردازیم. شهرستانی در ملل و نحل می‌گوید: «بدان که این برهمنان، منتسب به مردی‌اند که به آن «برهام» گویند و او بذرِ نفیِ نبوات را در بین ایشان کاشته است. دلایل وی برای غیرعقلانی دانستن نظریهٔ نبوات به این شرح است: 1- آنچه رسول می‌آورد از دو حال خارج نیست: یا معقول است یا نامعقول؛ اگر معقول باشد عقلِ کامل برای ادراک و وصول به آن آموزه‌ها کفایت می‌کند، پس چه نیازی به پیامبران است؟ واگر معقول نباشد پس مقبول نیست زیرا قبولِ آنچه معقول نیست خارج شدن از حدود انسانیت و داخل شدن به مرتبهٔ چارپایان است. 2- عقل حکم می‌کند که خداوند متعال حکیم باشد و حکیم، خلق را تنها به بندگیِ چیزی وا می‌دارد که عقول آنها بر آن دلالت دارد. دلائل عقلی خود بر این گواهی می‌دهد که عالَم، صانعی قادر و حکیم دارد که آن صانع بر بندگانش نعمت‌هایی ارزانی داشته که مستوجب شکر است پس ما با چشمِ عقل در آیات آفرینشش می‌نگریم و نعمت‌هایی را که به ما عطا کرده شکر می‌گوییم. آنگاه که صانع را شناختیم و او را شکر کردیم مستوجبِ ثوابِ او می‌شویم و اگر صانع را منکر شویم و ناسپاسی پیش گیریم مستوجب عقاب او می‌شویم. با این همه ما چه نیازی داریم که از بشری چون خودمان پیروی کنیم؟ آن بشر [=نبی] اگر ما را امر کند به معرفت و شکر خداوند، آنچنان که ذکر آن گذشت، ما به واسطهٔ عقل‌های خود از آموزه‌های وی بی‌نیازیم و اگر ما را به چیزی مخالف آن امر کند، دستورش دلیلِ آشکاری است بر دروغ‌گویی او. 3- عقل حکم می‌کند که عالَم، صانعی حکیم دارد و حکیم خلق خود را به پیروی از چیزی که نزد عقلشان ناپسند باشد، وا نمی‌دارد. [این در حالی است که] صاحبان شرایع اموری را عرضه می‌کنند که عقول را ناخوش آید از جمله: روی‌کردن به محلی خاص در

چون اگر کسی پیام‌آوری را به سوی فردی بفرستد که می‌داند وی پیام‌آور را تصدیق نمی‌کند، کارش بیهوده و رنج‌آور بوده است و خداوند از انجام کار بیهوده و رنج‌آور مبراست. همچنین می‌گویند که اگر بپذیریم که قصد خداوند از ارسال پیامبران صرفاً آن بوده که مردم را از گمراهی به ایمان هدایت کند، در این‌صورت حکیمانه‌تر و مؤثرتر آن بود که خداوند عقول را به پذیرش ایمان مجبور کند. به این دلیل نیز ارسال پیامبران از سوی خدا را باطل می‌دانستند. در مجموع آمدن پیامبران از جانب خدا از نظر ایشان ممتنع است»

[1] – نگاه کنید به الفرق بین الفرق (بغدادی، 1910: 332). بغدادی در آنجا می‌گوید:«اهل سنت و جماعت در مورد رکن هفتم مفروض در قضیهٔ نبوت و رسالت معتقد هستند که پیامبران از جانب خداوند تعالی به سوی خلق گسیل می‌شوند و این خلاف اعتقاد برهمنان است. ایشان توحید صانع را باور دارند اما منکر پیامبران هستند»

[2] – نگاه کنید به فیصل التفرقة(غزالی، 1343: 55) غزالی در آنجا می‌گوید:«برهمی کافر است... چون وی رسول ما و سایر مرسلین را انکار می‌کند». همچنین نگاه کنید به (Palacios, 1901: 279)

[3] –نگاه کنید به کتاب ماکس هورتن (Horten 1, 1912: 92) در اینجا از قول طوسی آمده است: « [برهمنان معتقدند:] پیامبران، خودشان می‌دانند که سخنانشان دو حالت دارد: اگر سخنانشان موافق عقل باشد لزومی به گفتن آن نیست و اگر مخالف عقل باشد مقبول نمی‌افتد پس در هر دو حالت لزومی به وجود پیامبران نیست». همچنین نگاه کنید به «Horten 2, 1912: 86». جاحظ در کتاب الرد علی النصاری دربارهٔ اهل هند می‌گوید که ایشان نمی‌توانند به نبوت محمد (ص) یا مسیح (ع) شهادت دهند زیرا آنها کلام این دو را مطلقاً نشنیده‌اند (جاحظ، 1926: 24) اما در کتاب حجة النبوة نظر متفاوتی ابراز می‌کند و می‌گوید:«ما یهود و نصاری و مجوس و زنادقه و دهریه و عُبّاد البددة را چنان دیدیم که همگی پیامبر (ص) را تکذیب کرده و آیات و علاماتش را منکر شدند». رِشِر (Rescher) منظور از لفظ « عباد البددة» را «بوداییان» دانسته (Rescher, 1931: 1/129) در حالی‌که به نظر من، مراد از آن «بت پرستان» است. این گفتهٔ جاحظ از این جهت مهم است که وی قبل از ابن راوندی بوده اما برهمنان را در زمرهٔ منکران نبوات نیاورده ولذا قدیم‌ترین منبعی که از برهمنان با عنوان منکران نبوات یاد کرده همان کتاب زمرد ابن راوندی است. همچنین نگاه کنید به رسائل اخوان الصفا (اخوان صفا، 1306: 196/4)

[4] – نگاه کنید به این دو اثر (De Boer, 1901: 92) و (Guttmann, 1923: 59)

عبادت و طواف گِردِ آن، سعی و رمی جمرات، احرام و تلبیه و بوسیدن سنگِ سخت، همچنین ذبح حیوان و حرام کردن آنچه می‌تواند غذای انسان باشد و حلال کردن آنچه موجب زیان به بنیهٔ انسان می‌شود و مانند آن. همهٔ این کارها مخالف مقتضای عقل است. 4- فاحش‌ترین خطا از منظر وی در پیروی کردن انسان از انسان دیگر است. انسانی که در صورت و نفس و عقل و خوراک و پوشاک همانند خود توست و تو با پیروی کردن از او همچون جمادی می‌شوی که او تو را بالا و پایین می‌برد و یا به نسبتِ او همچون حیوانی می‌شوی که تو را به جلو و عقب می‌راند و یا مانند برده‌ای می‌شوی که به تو امر و نهی می‌کند. چه امتیازی او را بر تو برتری داده؟ و چه فضیلتی موجب شده که تو، وی را خدمت کنی؟ و چه دلیلی بر صدق ادعای او وجود دارد؟ اگر تنها فریفتهٔ سخنان او شده‌ای، بدان که هیچ سخنی بر سخن دیگر امتیاز ندارد و اگر مرعوب حجت‌ها و معجزات او شده‌ای، پس بدان که ما نیز از خواص جواهر و اجسام چیزهایی می‌دانیم [که می‌توان با استفاده از آنها کارهای خارق عادتی انجام داد] که به شمار در نمی‌آید و همچنین در بینِ ما پیشگویانی هستند که از اخبارِ غیبی خبر دارند و هیچ‌کس در این کار به مهارت آنان نیست. پیامبرانشان به آنها گفته‌اند که ما نیز بشری همانند خود شما هستیم لکن خداوند بر هر کدام از بندگانش که بخواهد منت می‌نهد» (شهرستانی، 1923: 455)

به نظر می‌رسد گفته‌های شهرستانی و دیگر نویسندگان مسلمانی که ذکر شد همگی به یک اثر برمی‌گردد. این سخنان شهرستانی دقیقاً همان‌هایی است که قبلاً تنها از ابن راوندی شنیده بودیم. دلیل نخستی که شهرستانی از قول برهمنان در رد نبوات آورده مشابه سخنان طوسی و ابن جوزی است و کاملاً متناظر با قطعهٔ شمارهٔ 3 از کتاب زمرد است. ابن راوندی در زمرد دربارهٔ ضرورت شناخت نعمت‌های خداوند سخن می‌گوید که این با دلیل دوم در نوشتهٔ شهرستانی متناظر است. شهرستانی در دلیل سوم به‌وضوح از انکار اوامر دینی اسلامی بحث می‌کند و دقیقاً همان نمونه‌هایی را ذکر می‌کند که ابن راوندی در قطعهٔ شمارهٔ 5 زمرد ذکر کرده است. در باب طعن به معجزات و بالابردن شأن علوم که در اواخر دلیل چهارم از نوشتهٔ شهرستانی آمده نیز باید گفت که چنین مضمونی بارها در زمرد تکرار شده و به‌ویژه در قطعهٔ شمارهٔ 17 زمرد می‌توان نمونه‌اش را یافت. ابن راوندی در قطعهٔ 16 زمرد، دست کم به‌طور گذرا اشاره می‌کند که انبیا صرفاً بشر هستند و بر این اساس امتیازی بر دیگر مردم ندارند و این مطلبی است که شهرستانی در ابتدای دلیل چهارم یادآور شده است[1]. بر این اساس تقریباً شکی وجود ندارد که شهرستانی دست کم به‌طور غیر مستقیم مطالب خود در مورد مذهب برهمنان را از کتاب زمرد ابن راوندی اخذ کرده است.

در کتاب تلبیس ابلیس ابن جوزی نیز مطالبی در تأیید گفتهٔ ما مبنی بر اینکه تصور نویسندگان مسلمان از برهمنان تحت تأثیر کتاب زمرد ابن راوندی پدید آمده وجود دارد[2]. در تلبیس ابلیس از زبان برهمنان شش شبهه درمورد ادیان مُنزَل مطرح

---

[1] – اصطلاحاتی که شهرستانی به‌کار برده نیز مشابه اصطلاحات ابن راوندی در زمرد است. این امر به ویژه در مورد اصطلاح «مغیبات الأمور» صادق است. (شهرستانی، 1923: 446)

[2] – استاد شدر این مطلب را به من گوشزد کرد.

شده که بی کم و کاست همان‌هایی است که شهرستانی گفته است[1]. روایت ابن جوزی در تلبیس ابلیس تنها از جهت صوری با روایت شهرستانی اختلاف دارد و اینکه مطالب شهرستانی تفصیل بیشتری دارند و به نظر می‌رسد در نقلِ مطالب از منابع قدیم‌تر بهره برده است. اختلاف صوری گفته شده نیز منحصر در این است که ابن جوزی، خود در ردِ سخنان برهمنان مطالب مفصلی بیان می‌کند در حالی‌که چنین چیزی را در نوشته‌های شهرستانی ندیدیم[2]. با این حال، می‌توان حدس زد که شهرستانی نیز با مطالبی از جنس آنچه ابن جوزی در ردِ نظرات برهمنان ذکر کرده آشنا بوده اما آنها را ذکر نکرده است[3]. بر این اساس می‌توان چنین نتیجه گرفت که شهرستانی و ابن جوزی مطالب خود دربارهٔ برهمنان را از منبع یکسانی اخذ کرده‌اند؛ منبعی که هم حاویِ نظرات برهمنان و هم مطالبی در ردِ گفتهٔ آنها بوده است.

پس دانستیم که گفته‌های ابن جوزی دربارهٔ برهمنان عینِ گفته‌های شهرستانی است و این به‌وضوح دلالت دارد بر اینکه گفته‌های ابن جوزی و شهرستانی از یک مأخذ مشترک قدیمی سرچشمه گرفته است و آن مأخذ هم به‌نوبهٔ خود، دست کم به طور غیر مستقیم، تحت تأثیر کتاب زمرد ابن راوندی بوده است. هم‌اکنون در صدد آن هستیم تا این مأخذ را بیابیم. مهم‌ترین منبع کتاب تلبیس ابلیس ابن جوزی، نوشته‌های «ابوالوفاء بن عقیل» است[4]؛ فردی که چند بار از او در این کتاب یاد شده است. ابن جوزی پس از ذکر شبهات شش‌گانهٔ برهمنان و ذکر مطالبی در ردِ آنها، قطعه‌ای می‌آورد که با این مطلب شروع می‌شود: «ابوالوفاء بن عقیل گوید». از اینرو محقق به این گرایش می‌یابد که بگوید همهٔ فصلِ برهمنان در تلبیس ابلیس مأخوذ از نوشته‌های ابوالوفاء بن عقیل است اما مانعی در این راه وجود دارد و آن اینکه این فصل شاملِ دو قطعهٔ طولانیِ اقتباس‌شده از نوبختی نیز هست و گفتیم که نوبختی از معدود نویسندگان مسلمانی است که برهمنان حقیقی را وصف کرده است و لذا تمام این فصل نمی‌تواند مأخوذ از ابوالوفاء بن عقیل باشد. به نظر می‌رسد که در فصل برهمنان تلبیس ابلیس، قطعهٔ برهمنان و مطالب بعد آن در میانِ روایت یکپارچهٔ نوبختی واقع شده و آن را به دو پاره تقسیم

---

[1] – ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگزلو: (شبههٔ اول) اینکه مُستبعد بدانند که بر بشری چیزی آشکار شود که بر دیگران مخفی است (یعنی وحی)، چنانکه در قرآن از قول مشرکان در باب پیام آوران نقل شده است که می‌گفتند :ما هذا إلا بشر مثلکم «او جز بشری مانند شما نیست» و معنی آن این است که چگونه بشری خاص از چیزی اطلاع پیدا کرده که آن چیز از شما پنهان مانده؟ (شبههٔ دوم): خدا چرا فرشته‌ای نفرستاد؛ به‌ویژه که ملائکه به خدا نزدیك‌ترند و از تصور اینکه برای ریاست طلبی به‌دروغ دعوی نبوت می‌نمایند دور. حال آنکه آدم‌ها حب ریاست بر همنوع خود را دارند و همین شک برانگیز است (شبههٔ سوم): آنچه پیامبران به‌عنوان علم غیب و معجزه و الهام گرفتن مدعی هستند همانند آن از کاهنان و ساحران نیز ظاهر می شود و دلیلی وجود ندارد که بفهمیم راست و دروغ کدام است. (شبههٔ چهارم): انبیا آنچه آورده‌اند یا موافق عقل است یا مخالف آن؛ اگر مخالف عقل است که قابل قبول نیست و اگر موافق عقل است که خودِ عقل کفایت می کند (شبههٔ پنجم): در شرایع چیزهایی آمده که عقل از آنها می‌رمد، چگونه ممکن است چنین چیزهایی را بتوان صحیح شمرد؟ مثلاً روا داشتن آزار حیوانات. (شبههٔ ششم): گفته‌اند که چه بسا دین آوران به خاصیت بعضی سنگ‌ها و چوب‌ها پی برده اند [و از آنها براي اظهار معجزه استفاده می کنند](ابن جوزی، 1389: 53)

[2] – می‌توان حدس زد که شهرستانی مطالبِ منبعِ خود دربارهٔ برهمنان را به‌طور کامل نیاورده و خلاصه‌ای از آن را عرضه کرده است. این نکته را مثلاً می‌توان از اینجا فهمید که ضمیر «هم» در کلمهٔ «رسلهم» در متن ملل و نحل شهرستانی به جایی ارجاع ندارد و این معلوم می‌کند که این عبارت از متن اصلی خود جدا شده است. (شهرستانی، 1846: 446) آنچه در اینجا جلب توجه می‌کند این است که ابن جوزی آیهٔ: «ما هذا إلا بشر مثلکم»(مؤمنون: 33) را در ضمنِ براهین برهمنان ذکر می‌کند در حالی‌که شهرستانی از این آیه در موضع دفاع از پیامبران و به شکلی نسبتاً متفاوت استفاده می‌کند.

[3] – این نکته را می‌توان از آن فهمید که شهرستانی پس از ذکر دلایل چهارگانهٔ برهمنان، قطعه‌ای آورده که در ضمن آن، انبیاءِ ادیانِ منزَل از دین‌هایشان دفاع می‌کنند و به‌طور خاص به برهان چهارم پاسخ می‌دهند.

[4] – نگاه کنید به (Ritter, 1930: 10)

کرده چه ما پیش از این، روایت نوبختی را [در منابع دیگر] به‌طور یکپارچه مشاهده کرده بودیم[1].

هم‌اکنون سؤال این است که آیا قطعهٔ شبهات شش‌گانهٔ برهمنان نیز از ابن عقیل اخذ شده است؟ آن قطعه‌ای که مطمئنیم از ابن عقیل نقل شده، بلافاصله بعد از قطعهٔ شبهات شش‌گانهٔ برهمنان آمده است و در آن از ملحدانی بحث شده که منکر پیامبرانند و آنان را در زمرهٔ ساحران و جادوگران قرار می‌دهند اما از نظر نظم مطالب، این نقل قول از ابن عقیل که در باب برهمنان است و تعریضی هم به صوفیان دارد خارج از نظم تألیف کتاب تلبیس ابلیس است زیرا درست است که دشمن سرسخت ابن جوزی در این کتاب صوفیان هستند اما وی نقد صوفیان را از اواسط کتاب شروع می‌کند در حالی‌که فصل مورد نظر ما در اوایل کتاب واقع شده و مربوط است به نقد مذاهب باطل گروه‌های گوناگون از سوفسطاییان، فیلسوفان، دهریان، ثنویان، بت پرستان و آتش پرستان گرفته تا منکران نبوات (برهمنان)، یهودیان، نصرانیان، صابئه، مجوس و فرق اسلامی دیگر. همچنان‌که مشاهده می‌شود ابن جوزی در قسمتِ نخست کتاب خود سخنی از نقد صوفیه به میان نمی‌آورد مگر در همین‌جا که مطلبی از قول ابن عقیل در ردِ برهمنان و صوفیه می‌آورد. در این قسمت، ابن جوزی از قولِ ابن عقیل از صوفیه‌ای سخن می‌گوید که جسارت کرده و کرامات صوفیه را با معجزات پیامبران یکسان می‌شمرند. ذکر این مطلب از ابن عقیل وقتی جلب توجه می‌کند که متوجه می‌شویم مطالب این قسمت با گفته‌های دیگری از ابن عقیل که در صفحات بعدی تلبیس ابلیس نقل شده منطبق است. ابن جوزی در بخشی که به نقد صوفیه پرداخته، از گروهی از صوفیان سخن می‌گوید که منکر نبوت هستند و در پی آن به طور مفصل از صوفیانی صحبت می‌کند که حجیت اوامر و نواهی دینی را انکار می‌کنند و از آن منحرف می‌شوند. سخنان این گروه از صوفیان نیز همانند برهمنان در ضمنِ شبهاتِ شش‌گانه مطرح شده و به تفصیل به آنها پاسخ داده شده است. در پایان این شبهات شش‌گانه نیز همچون قسمت برهمنان، مطلبی از ابن عقیل نقل می‌شود. در اینجا با محتوای مطلب نقل شده از ابن عقیل کار ندارم، آنچه حائز اهمیت است این هماهنگی و شباهتی است که حتی در جزییات بین فصل نقد صوفیه و فصل نقد برهمنان وجود دارد. این شباهت، در ارتباطِ بینِ این دو جزء شکی باقی نمی‌گذارد. از اینرو می‌توان گفت که بدون تردید ابن عقیل، مرجع اصلی ابن جوزی در قطعهٔ شبهات شش‌گانهٔ برهمنان است[2]. ابن عقیل در آنجا برهمنان را همانند گروهی از صوفیانِ منکرِ نبوت

---

[1] – ابن جوزی در ابتدای فصل برهمنان از نوبختی یاد می‌کند و بعد به وی اشاره نمی‌کند مگر در انتهای این فصل. ما با مقایسهٔ مطالب فصل برهمنان از کتاب ابن جوزی با مطالب مشابه از مروج الذهب مسعودی (مسعودی، 1873: 156/1) متوجه شدیم که فصل برهمنان کتاب ابن جوزی به‌طور کامل مگر قسمت شبهات شش‌گانهٔ برهمنان و قسمت متصل به آن که از ابن عقیل است، مأخوذ از نوشته‌های نوبختی است. اولین بار ریتر در مقدمهٔ کتاب فرق الشیعه نوبختی به این مطلب اشاره کرده است. (Ritter, 1931: 17)

[2] – در همین قسمتِ منقول از ابن عقیل در تلبیس ابلیس که دربارهٔ برهمنان است، اشاره به نام ابن راوندی و ابوالعلا جلب توجه می‌کند:«ملحدانی همچون ابن راوندی و ابوالعلا از اینکه کلمهٔ حق منتشر است و شرایع میان مردم برپا و فرمان‌های دینی مورد پیروی است و از طرف دیگر گفتار ایشان تأثیر و شهرت قابل‌ملاحظه‌ای نیافته است ناراحت بودند»(ابن جوزی، 1389: 55) در این جملات به ابن راوندی به‌عنوان مهم‌ترین نمایندهٔ منکران نبوت اشاره شده است همچنین تردیدی نیست که منظور از ابوالعلا در عبارت مذکور، ابوالعلا معری است. ذکرِ نام ابن راوندی در کنار اسم ابوالعلا در اینجا مفهوم خاصی دارد. معری در طول زندگی‌اش به پیروی از مذاهب هندی متهم بوده است. در نتیجه ذکرِ نام ابن راوندی در اینجا نشان از آن دارد که ابن عقیل بر اساس آنچه مشهور بوده است چنین متصور بوده، هرچند به‌شکل مبهم، که توصیف برهمنان به مثابهٔ کسانی که منکر نبوت هستند از ابن راوندی سرچشمه می‌گیرد. ابن عقیل نیز همانند شهرستانی بر این باور بوده که دیدگاه‌های برهمنان

تصویر می‌کند هرچند که پیش از این نیز چنین روایاتی [در باب شباهت برهمنان و صوفیه] موجود بوده است[1].

اما همچنان دو سؤال دیگر در ارتباط با تلبیس ابلیس باقی مانده است: 1-آیا ابن عقیل سخنان برهمنان را لفظ به لفظ از کتاب زمرد نقل کرده و یا صرفاً مضامین سخن آنها را به صورت فشرده آورده است؟ 2-آیا پاسخ‌هایِ مفصلی که در رد شبهات برهمنان داده شده از جانبِ خودِ ابن عقیل بوده یا اینکه وی نیز از نویسنده‌ای قدیم‌تر وام گرفته است؟ پاسخ سؤال نخست آسان است. مقایسهٔ کوتاه بین این متن با متن شهرستانی نشان می‌دهد که ابن عقیل سخنان براهمه را به شدت مختصر کرده و قبل از هر چیز، رنگ و بوی جدلیِ مخالف اسلام را از آنها زدوده است. شبههٔ شمارهٔ 5 در گفته‌های ابن عقیل که مربوط به دستوراتِ دینیِ منافیِ عقل است، به‌وضوح گفتهٔ ما را تأیید می‌کند. همچنان‌که می‌توان دید، شهرستانی در موضع شبیه به این، مواردی از دستوراتِ دینیِ منافیِ عقل از نظر برهمنان را به‌عنوان نمونه ذکر می‌کند (دلیل سوم) که این موارد با نوشتهٔ ابن راوندی نیز مطابق است (قطعهٔ شمارهٔ 5) اما ابن عقیل از ذکر نمونه‌ها صرف نظر می‌کند و به جای آن از چیزی سخن می‌گوید که از نظر او سنخیتِ بیشتری با مذهب برهمنان دارد و آن طعنی است که برهمنان در اوامر دینیِ متضمنِ «حیوان آزاری[2]» می‌زنند[3]. جالب است که این تعبیر را تنها در پاسخ ابن عقیل به گفته‌های برهمنان در مورد

آنگونه که در کتاب زمرد آمده، دیدگاه برهمنان حقیقی است و همچنین معتقد بوده که خودِ ابن راوندی نیز به‌هنگام نوشتنِ کتاب زمرد، با برهمنان هم‌رأی بوده و از ایشان دفاع کرده است. ابن جوزی در کتاب دیگرش: المنتظم فی التاریخ، نام ابن عقیل را به‌عنوان راویِ کتابِ زمرد ذکر می‌کند (Ritter, 1930:3) و این مطلب دقیقاً با قضیهٔ یادشده همخوانی دارد. در باب اینکه چگونه ابن عقیل به مطالب کتابِ زمرد دسترسی داشته، بعداً بحث خواهیم کرد. در اینجا همین مقدار کفایت می‌کند که بگوییم ابن عقیل حقیقتاً با کتاب زمرد آشنا بوده و سخنانِ برهمنان را از آن اخذ کرده است. همچنین نگاه کنید به قسمت دیگری از تلبیس ابلیس که ابن جوزی در آن، ابن راوندی و معری را در یک ردیف قرار می‌دهد. (ابن جوزی، 1340: 118)

[1] – احتمالاً بیرونی نخستین کسی بوده که در کتاب تحقیق ماللهند خود، مذاهب صوفیه را با مذاهب هندی مقایسه کرده.

[2] – إیلام الحیوان

[3] – بی شک عبارت «حیوان آزاری» از نوشته‌های ابن راوندی گرفته نشده بلکه این چیزی است که ابوالعلا معری در مخالفت با آن مشهور بوده و دیدیم که ابوالعلا فردی بود که در تلبیس ابلیس به‌عنوان ملحدی در کنار ابن راوندی از وی یاد شد. معری، خود در مکاتباتش با داعی الدعاة فاطمی، المؤید فی الدین (نویسندهٔ مجالس المؤیدیه. متن نامه، ماخوذ از إرشاد الأریب یاقوت است (یاقوت حموی، 1908: 194/1)) و همچنین در چند قصیده تصریح کرده که گیاهخوار است و گوشت‌خواری و قتلِ حیوان را به‌طور عام حرام می‌داند. (Margoliouth, 1902: 332) عموماً این باورِ معری را به گرایشِ وی به مذاهب هندی مرتبط دانسته‌اند[3]. (نگاه کنید به (Nicholson, 1921: 136)) تعبیر خاصی که ابوالعلا در این باره به کار می‌برد و مخالفتش را با آن ابراز می‌کند، همین «حیوان آزاری» است؛ این تعبیر بارها در رسائل معری تکرار شده است (نگاه کنید به (معری، 1902: 297) و (همان: 301) و (ذهبی، 1898: 130)) و ابن عقیل آن را از نوشته‌های معری وام گرفته است. از بین آثار نویسندگان مسلمان به‌طور ویژه نگاه کنید به زندگی‌نامهٔ معری به روایت ذهبی که مارگلیوث آن را در مجموعه رسائل معری چاپ کرده است. در آنجا از قول ذهبی آمده است: « یکی از شگفتی‌ها در مورد ابوالعلا آن است که وی خوردن غیر گیاه را تحریم کرده بود و انگیزهٔ آن به زعم خودش شفقت بر حیوانات بود تا آنجا که به وی، نسبتِ تغییرِ آیین به برهمائی داده شد و اینکه وی با برهمنان در اثبات صانع و انکار پیامبران و تحریمِ کشتن و آزار حیوانات حتی مارها و عقرب‌ها هم عقیده است». (ذهبی، 1898: 133) همچنین نگاه کنید به (Margoliouth, 1898: 36) و (Massignon, 1922: 6). البته نمی‌توان تا این اندازه در باب پیوندِ ابوالعلا و برهمنان با قطعیت سخن گفت. خود معری در نامه‌هایش به داعی الدعاة گفته که وی از سی سال پیش از خوردن گوشت پرهیز کرده البته نه به دلائل فلسفی یا دینی بلکه به انگیزهٔ حفظ سلامت. بی تردید وی در طول اقامتش در بغداد نیز با مردمانی معاشر بوده که آنان از خوردن گوشت پرهیز می‌کردند ولذا لازم نیست برای یافتن سرچشمهٔ چنین عقیده‌ای در معری به تأثیر عقاید هندی متوسل شویم. مشهور است که مانویان نیز جز از گیاه تغذیه نمی‌کردند و بزرگترین شاهد این قضیه، تبعیتِ برخی از ساکنان بغداد از این رسم مانویه است. نگاه کنید به (خیاط، 1925: 150) و (جاحظ، 1926: 20) و (اخوان صفا، 1306: 130/3) و (Massignon, 1922: 43)

دستور دین به قتل حیوان و خوردن گوشت می‌بینیم و در ردیه‌های دیگر دیده نمی‌شود[1]. لذا شاید بتوان نتیجه گرفت که مانند موردِ مذکور، باقیِ پاسخ‌های داده شده به گفته‌های برهمنان نیز از جانب خودِ ابن عقیل بوده است؛ اما وقتی بیشتر در اجزای مختلف این قضیه نظر می‌کنیم به نتیجه‌ای دیگر می‌رسیم و آن اینکه ابن عقیل به اصل زمرد ابن راوندی دسترس نداشته بلکه نوشته‌ای در اختیار داشته که حاوی ردیه بر سخنان برهمنان در زمرد بوده است اما وی آزادانه هم در گفته‌های برهمنان و هم در ردیه بر گفته‌های آنان تصرف کرده است.[2] دلیل آن هم این است که ممکن نیست اصل کتاب زمرد در اختیار نویسندهٔ متأخری چون ابن عقیل بوده باشد. در این باره بعداً بحث خواهیم کرد که از نیمهٔ قرن چهارم به بعد، کتاب‌های ابن راوندی جز به‌واسطهٔ آثار دشمنانِ مسلمانِ وی، به‌ویژه معتزله، در دسترس نبوده است. در واقع پس از نیمهٔ قرن چهارم، «ردیه‌ها» تنها راهِ دسترسی به آرای ابن راوندی بوده است.

ابن جوزی در کتاب المنتظم فی التاریخ یادآور می‌شود که ابوالحسین خیاط و ابوعلی جبایی بر کتاب زمرد ردیه نوشته‌اند. (Ritter, 1930: 3) بر اساس شواهد می‌توان حدس زد که ردیهٔ جبایی بر زمرد، مرجعِ نهایی همه گفته‌هایی است که از زمرد در تلبیس ابلیس نقل شده است و تمام اقتباسات از گفته‌های ابن راوندی، با واسطهٔ ابن عقیل به جبایی بازمی‌گردد. (همان) اینکه در بسیاری از پاسخ‌های ذکر شده در جواب برهمنان در تلبیس ابلیس اثر تفکر معتزلی دیده می‌شود، خود می‌تواند نشانهٔ دیگری باشد از اینکه مرجع اصلی این پاسخ‌ها، متفکری معتزلی چون جبایی بوده است. البته این دلیل چندان متقن نیست و باید در قضاوت احتیاط ورزید چون می‌دانیم که کلیهٔ کتاب‌های کلامی متأخر، تحت تأثیر تفکر و اصطلاحات معتزله بوده‌اند و شاید وجود نشانه‌های معتزلی در پاسخ به برهمنان ناشی از این قضیه باشد. این مسئله‌ای است که تا وقتی که دلیل قاطعی ضد آن نباشد باید مفروض انگاشته شود. غیر از اینها دلیل دیگری نیز وجود دارد که این ظن را که مطالبِ منقول از ابن عقیل ریشه در ردیهٔ جبایی داشته تقویت می‌کند. در کتاب المنتظم فی التاریخ قطعه‌ای از جبایی در ردِ یک مطلب از کتاب زمرد آمده که تا حد زیادی از نظر محتوی با یکی از قطعاتی که در ردِ گفته-های برهمنان در تلبیس ابلیس آمده، همخوانی دارد. از قول جبایی در المنتظم فی التاریخ در پاسخ به این عبارت «انبیا کلماتی در انداختند که همچون مغناطیس قدرت جذب دارد» آمده است: «از ذکر این سخن باید شرم کرد زیرا خواص مربوط به گیاهان [=عقاقیر] شناخته و آزمون شده است پس چگونه ممکن است که این پیامبران چیزی به کار برند که خواص آن از دید ناظران پنهان مانده است؟»(ابن جوزی، 1930: 4) در تلبیس ابلیس نیز در پاسخ به شبههٔ ششم از شبهات برهمنان چنین آمده: «از به میان آوردنِ این سخن باید شرم کرد زیرا هیچ گیاه و سنگی نمانده مگر آنکه خاصیت آن معلوم شده و اگر کسی با سود جستن از خاصیت سنگ یا چوبی دعویِ معجزه نماید، دانایان منکر وی شوند و گویند

---

[1] – به‌خصوص به ابتدای کلامش دقت کنید:« جواب این است که عقل ممکن است آزردنِ حیوانی حیوانِ دیگر را بد انگارد و منکر شمارد اما اگرخالق امر به این کار کرده باشد جای اعتراض نیست الخ»(ذهبی، 1389: 55)

[2]– ابن جوزی نیز در موارد منقول از ابن عقیل تصرف کرده است. برای نمونه وی یکجا گفته است که از ظهور رسول (ص) تقریباً 600 سال می‌گذرد. می‌دانیم که ابن جوزی سال 597 درگذشته در حالی‌که ابن عقیل به سال 513 وفات یافته است. (ابن جوزی، 1340: 72)

خاصیت در این شیء بوده و مربوط به تو نیست» (ابن جوزی،1389: 55)

هم‌اکنون وقت آن است که بعد از ذکر این مباحث دشوار دربارۀ منابع فصلِ برهمنانِ کتاب تلبیس ابلیس به موضوع اصلی این فصل یعنی تصویر برهمنانِ کتابِ زمرد، نزدِ نویسندگانِ کتاب‌های اسلامی متأخر باز گردیم. همچنان‌که تاکنون شاهد بودیم نویسندگانِ متقدم چیزی جز عقاید برهمنان در باب منافات نبوت با عقل و همچنین دربارۀ بی‌معنا بودن شعائر اسلامی نگفته‌اند اما نویسندگانِ متأخر توجه خود را معطوف به نقد برهمنان به معجزات پیامبر کردند و آنها را بدون هیچ‌گونه تردیدی از عقاید برهمنان به حساب آوردند. (قطعات شمارۀ 7، 8 و 11)

متکلم [شیعی] امام ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه در فصل نخست از کتاب کمال الدین و اتمام النعمة فی اثبات الغیبة و کشف الحیرة به حملات فرقه‌های اسلامی، به‌خصوص زیدیه، علیه نظریۀ غیبت شیعۀ دوازده امامی پاسخ داده است. نویسنده در جایی از کتاب خود، منتقدی را که در معجزۀ غیبت شک کرده با برهمنانی که همۀ معجزات پیامبران را انکار می‌کنند مقایسه می‌کند: «مخالفین ما [=امامیه] گفته‌اند عادت و مشاهدۀ وضع بشر، عقیدۀ شما را در مورد غیبت رد می‌کند. ما در جواب می‌گوییم براهمه هم که منکر نبوت و معجزه‌اند ممکن است دربارۀ معجزات پیغمبر (ص) همین عذر را بیاورند و به مسلمین بگویند همۀ شما که معجزات پیغمبر را به چشم ندیدید و ممکن است از کسانی تقلید کرده باشید که شایستۀ تقلید نباشند و خبری را قبول کرده باشید که قطعِ عذر نکند. به دلیل چنین سخنی از جانب برهمنان، عمومِ معتزله، طبق آنچه ذکر شده گفته‌اند پیغمبر (ص) جز قرآن معجزه‌ای نداشته است. ولی کسانی‌که معتقدند پیامبر (ص) غیرِ قرآن معجزات دیگری نیز دارد می‌گویند این معجزات بر خلافِ عادت و به قدرت الهی واقع شده و با آنکه ناقلین بسیاری هم ندارند ما صحت آنها را می‌پذیریم. امامیه می‌گویند شما دلیلی مشابهِ این را از ما [دربارۀ نظریۀ غیبت] بپذیرید و به ما حق بدهید که معتقد باشیم اخباری را که تنها خودمان از امامانِ خود [دربارۀ غیبت] نقل کردیم صحیح است و دلیل جواز آن قدرت خدای تعالی بر آن است و صحت آن را ادلۀ عقلی و قرآنی و اخبار روایت شده که نزد محدثین عامه پذیرفته است تأیید می‌کند. فردِ جدل‌کننده می‌گوید [در مورد برهمنان] ما با کسانی روبرو نیستیم که از خودِ پیامبر (ص) چیزهایی روایت می‌کنند که سخنانی را که ما از پیامبر (ص) نقل کردیم نقض می‌کند. همچنین در برابر ما کسانی نیستند که مدعی باشند اول [امامان] آنها همانند آخرشان است. جواب وی چنین است: چه می‌گویی اگر یک برهمنی گوید عادت و مشاهدۀ اوضاع جهان و طبیعت مانع می‌شود که بپذیریم گوسفند کباب‌شدۀ مسموم سخن می‌گوید و یا اینکه ماه دوپاره می‌شود و همچنین گوید که اگر ماه انشقاق و شکاف یابد نظام عالم مختل می‌شود؛ و در جواب این سخنِ او که می‌گوید [برهمنان] مدعی نیستند که اول [امامان] آنها همانند آخرشان است باید گفت که...»(ابن بابویه، 1301: 50) روشن است که ابن بابویه در اینجا با اندکی دخل و تصرف همان تصویری را از برهمنان به دست می‌دهد که

کتاب زمرد پیش از آن ارائه کرده بود[1]. شاید وقتی ابن بابویه از معتزله یاد می‌کند و می‌گوید ایشان «طبق آنچه ذکر شده» به معجزه‌ای جز قرآن باور ندارند تنها می‌خواهد یادآور شود که دفاع مخالفان برهمنان در کتاب زمرد دفاع ضعیف و سستی بوده است[2].

جالب است که بدانیم تنها کتاب‌های اسلامی نبودند که از تصویری که کتاب زمرد از برهمنان عرضه کرده بود متأثر شده بودند بلکه در کتاب‌های غیر اسلامی مثل کتاب‌های یهودیان عرب نیز نشانه‌های چنین تأثری یافت می‌شود. فرانتس دلیچ[3] در تعلیقاتش بر کتاب عص خوِس از آرون بن اِلیا قرّائی به بخشی از این تأثرات اشاره کرده است[4]. (Delizsch, 1841: 307[5]) در تعلیقات دلیچ بر کتاب مذکور، به این مسئلهٔ مهم نیز اشاره شده که «سعادیا گائون» فیلسوف و متکلم یهودی قرن 9 میلادی در مشهورترین کتابش به زبان عربی یعنی امانات و اعتقادات دربارهٔ برهمنان سخن گفته است[6]. وی در جایی از کتابش می‌گوید: «من شنیده‌ام که گروهی معتقدند مردم نیازی به پیامبران ندارند و عقول خودشان در تشخیص نیک و بد کفایت می‌کند»(سعادیا گائون، 1880: 118) بی‌شک مقصود نویسنده از «گروهی»، برهمنان بوده است؛ این نکته را گوتمان[7] نیز با توجه به نوشته‌های شهرستانی گوشزد کرده است. (Guttmann, 1882: 140)

سعادیا در کتابش در ضمنِ انتقاد از نظریهٔ «نسخ شریعت» در اسلام، صراحتاً به برهمنان نیز اشاره می‌کند. وی بعد از آنکه به تعدادی از مذاهب از جمله یهودیه که به امکان نسخ شریعت تورات باور دارند اشاره می‌کند می‌گوید: «برخی از اینها [=طرفداران نسخ شریعت] را دیده‌ام که می‌گویند برهمنان گفته‌اند که اگر ما از آدم دستورهایی نقل کرده‌ایم که در آن امر به پوشیدن لباس پشمی و کتانی و خوردن مَضیره که متشکل از گوشت و شیر است و همچنین مداوای گاو و خر شده است، شما نمی‌بایست خبری از پیامبری نقل می‌کردید که این چیزها را ممنوع کرده باشد، زیرا آدم به ما گفته‌است که این اوامر هرگز نسخ نمی‌شوند.» اینها- خدا تو را هدایت کناد- چیزی جز ادعاهای بی اصل نیستند و ایشان [=دشمنان یهود] این ادعاها را به برهمنان نسبت دادند. در اینجا چیزی که از قول برهمنان ادعا شده است مباح بودن موارد مذکور است که ما نیز تقریباً به مباح بودن موارد مذکور باور داریم ولی این را نیز می‌پذیریم که انسان مجاز است برای منفعتی و با تشخیصِ خود از انجام این موارد پرهیز کند؛ اما برهمن مجاز نیست که از جانب خود دربارهٔ موارد ادعا شده حکمی صادر کند چون وی ناقل خبر است و ناقل نمی‌تواند سخن خود را تغییر دهد. ناقلِ خبر همانند محقق نمی‌تواند بگوید امروز چیزی

[1] – امکان دارد که ابن بابویه به واسطهٔ کتاب فساد قول البراهمة از ابوالقاسم علی بن احمد کوفی رافضی (متوفی سال 352) از محتوای کتاب زمرد آگاه شده باشد. مقایسه کنید با کتاب منهج المقال(استرآبادی، 1302: 225) و کتاب الرجال(نجاشی، 1317: 189). این نکته را استاد ماسینیون به من یادآور شده است.

[2] – برای توضیحات بیشتر به صفحهٔ 77 کتاب حاضر مراجعه کنید.

[3] – Franz Delizsch

[4] -کتاب عص خوِس (*Etz ha-Ḥayyim*) از آرون بن اِلیا قرّائی (Aaron ben Elijah) الاهیدان یهودی قرن 14 میلادی که ساکن قسطنطنیه بود. [مترجم]

[5] – در صفحهٔ 106 از کتاب یاد شده نیز به برهمنان اشاره شده است.

[6] – همچنین نگاه کنید به (Malter, 1921: 370)

[7]- Jakob Guttmann

را فهمیدم که تا دیروز نمی‌دانستم[8]. (سعادیا گائون، 1880: 139) طبعاً نمی‌توان بر اساس این گفته‌ها نتیجه گرفت که برهمنانِ کتاب زمرد واقعاً به نسخ شریعت باور داشتند. خود سعادیا نیز اشاره می‌کند که دشمنان یهود -همان کسانی که بعد از زمرد ابن راوندی به منکران نبوت مشهور شدند- اعتقاد به نسخ شریعت را به برهمنان نسبت داده‌اند. سعادیا به صراحت می‌گوید که او [=ابن راوندی] در صدد تراشیدن دلیلی برای یاری عقیدهٔ آنها [=منکران نبوت] بوده است.

با این همه باید در نظر داشت که انگیزهٔ اصلی و ذاتی نگارش کتاب زمرد مواجهه با عقاید اسلامی بوده است و ابن راوندی انگیزه‌ای نداشته تا بخواهد دیدگاه مسلمانان در باب نسخ شریعت را با براهین تازه تقویت کند؛ برعکس، آنچه محتمل به نظر می‌رسد آن است که ابن راوندی، خود به دیدگاه نسخ شریعت مسلمانان حمله کرده باشد. این مطلبی است که یافعی نیز آن را تأیید کرده و گفته ابن راوندی از دیدگاه یهودیت دربارهٔ عدم امکان نسخ شریعت در برابر دیدگاه مسلمانان دفاع کرده است[9]. اهمیت مطالب نقل شده از سعادیا از این جهت است که می‌توان از خلال آن به تصویر برهمنان کتاب زمرد نزد نویسندگان بعدی پی برد و علاوه بر این می‌توان مشاهده کرد که چگونه بعدی‌ها توصیفات غیرواقعی ابن راوندی از برهمنان را باور کردند و خودشان به این تصویر موهومِ از برهمنان بال و پر دادند.[10]

تردیدی نیست که وقتی ابن راوندی از طعن برهمنان در ادیان آسمانی سخن گفته، صرفاً می‌خواسته عقاید خود را پشت نقاب برهمنان مخفی کند و همین باعث شده که ابن راوندی، برهمنان را به‌عنوان نمایندگان عقلگرایی و آزاد اندیشی برگزیند. آیا ابن راوندی با انتخاب برهمنان تلاش داشته صرفاً گفته‌های خود را با اطلاعاتی که از برخی مکاتب فلسفی هند داشته بیامیزد و یا از یک سنت قدیمی پیروی کرده که در آن سخنانی از این دست را از قولِ حکیمان هندی نقل می-کرده‌اند؟ استاد شدر در این باره می‌گوید که انتخاب چنین سبکی مربوط می‌شود به نوعی سنت ادبی که سابقهٔ آن به دوران نخستین هلنی می‌رسد. قدیم‌ترین نمونهٔ استفاده از چنین سبکی به گفتگوی اسکندر با زاهدان برهنهٔ هندی، مشهور به گیمنوسوفیست[11] می‌رسد. البته دیدگاهی که این حکیمان هندی نمایندگان آن تلقی شده‌اند در اصل هیچ جایگاهی بین خودِ هندیان نداشته و همانطور که استاد ویلکِن[12] معتقد است این حکایات صرفاً ابزاری بوده که کلبیان برای بیان نقدهای

---

[8] – لحن کنایه آمیز مطالب منقول از برهمنان واضح است. برهمنان یا منکران نبوت در این متن به‌گونه‌ای تصویر شده‌اند که گویا به نسخ شریعت باور دارند و به یهودیان می‌گویند که شما که منکر نسخ شریعت هستید، چرا خود اوامر حضرت آدم را نقض کرده‌اید؟[مترجم]

[9] – نگاه کنید به تعلیق شمارهٔ 9 در صفحهٔ 111 همین کتاب. علاوه بر این، یافعی می‌گوید که ابن راوندی «یهودیان را ترغیب به اجماع بر عدم جواز نسخ شریعت کرده است... چون به آنها می‌گوید: بگویید که موسی علیه السلام به ما امر کرده که آداب روز شنبه را تا وقتی زمین و آسمان برجاست رعایت کنیم و پیامبران جز به حق امر نمی‌کنند» جالب است که سعادیا نیز دقیقاً از همین برهان استفاده کرده است (سعادیا گائون، 1880: 128) و (همان: 131). همچنین نگاه کنید به (Goldziher, 1900: 99)

[10] – از مقایسهٔ کتاب سعادیا با کتاب‌های اسلامی نتایج فراوانی حاصل شده است. آنچه گوتمان در این زمینه بیان کرده صرفاً بر اثر مقایسهٔ کتاب سعادیا با ترجمهٔ کتاب شهرستانی است. (Guttmann, 1882) متون تازه‌ای که در دهه‌های اخیر نیز چاپ شده اثر قابل ملاحظه‌ای در پیشرفت این مسئله داشته است. دلاویدا نیز مقاله‌ای در این زمینه نوشته‌است (دلاویدا، 1932: 147)

[11]– Gymnosophists

[12] – Ulrich Wilcken

گزنده از آن استفاده می‌کرده‌اند.[13]

فیلسوفان هند در اسلام تحت نام «سُمَنیه[14]»(صحیح‌تر: سَمَنیه) و به‌عنوان نمایندگان «شک هلنی» بر ضد معتزله شناخته می‌شدند[15]. با این حال در دوره‌های بعد چنین تصویری از فیلسوفان هند وجود ندارد و کتاب‌های متأخری که بر مبنای کتاب ابن راوندی نوشته‌شده‌اند فاقد چنین تصویری از ایشان است. مشرب سمنیه بر مبنای شک‌گرایی حسی بوده و تکیه بر عقل انسانی چندان با تفکر آنها سازگار نبوده است. این در حالی است که نقد ابن راوندی به ادیان، متکی به عقل انسانی است و شاید به همین دلیل است که ابن راوندی ترجیح داده به‌جای سمنیه از گروهی نزدیک به آنان یعنی برهمنان استفاده کند. البته این مسئله در بحث ما اهمیت ثانوی دارد؛ آنچه در اینجا واقعاً اهمیت دارد آن است که بدانیم کتاب زمرد ابن راوندی منشأ روایات و گزارش‌های موجود در آثار نویسندگان اسلامی دربارهٔ برهمنان به‌عنوان منکران نبوت است[16]. آنچه در اینجا نشان دادیم آن بود که ابن جوزی در بحث برهمنان با دو واسطه یعنی ابن عقیل و جبایی از تصویری که ابن راوندی از برهمنان ارائه داده بود تأثیر پذیرفته است. می‌توان نشانه‌های چنین تأثیری را در آثار نویسندگان دیگر نیز دنبال کرد[17].

ردیه‌های نوشته شده بر کتاب‌های ابن راوندی

ما تا اینجا به توصیف جامع آن ردیه‌ای که قطعات کتاب زمرد را برای ما حفظ کرده است نپرداخته‌ایم. همانطور که گفته شد این ردیه در ضمن مجالس مؤیدیه مؤید فی الدین شیرازی آمده اما نام مؤلف آن ذکر نشده است. مؤید فی الدین شیرازی تنها به این اکتفا کرده که بگوید نویسندهٔ ردیه، یکی از داعیان اسماعیلی[18] بوده است. با توجه به سبک مؤید در

---

[13] – نگاه کنید به (Wilcken, 1923: 150)

[14] – Śramaṇa

[15] – نگاه کنید به (Arnold, 1902: 21) و (Ibid: 31). برای آگاهی دربارهٔ جریربن حازن ازدی یکی از پیروان مکتب سمنی، نگاه کنید به (Massignon, 1922: 65). من معتقدم که چنین تصویری از سمنیه در منابع قدیم وجود داشته است. برای نمونه در کتاب الهلیلجة یا الاهلیلجة از ابوعبدالله جعفربن محمد صادق (ع)، از «طبیبی از سرزمین هند» به‌عنوان دشمن صادق (ع) یاد شده است. یک نسخهٔ خطی در کتابخانهٔ استاد کولن موجود است که مطالب کتاب مذکور را به اختصار نقل کرده است در آنجا دربارهٔ این طبیب نوشته شده:«طبیبی از سمنیه هند». بدون تردید این عبارت دوم، اصل است. کتاب الاهلیلجة در ضمنِ کتاب بحار الانوار مجلسی چاپ شده است (مجلسی، 1301: 47/2) ابن ندیم نیز در الفهرست خود به این کتاب اشاره می‌کند (ابن ندیم، 1872: 317)؛ نجاشی در کتاب الرجال آن را به حمدان بن معافی نسبت می‌دهد (نجاشی، 1317: 100) نگاه کنید به (کنتوری، 1914: 430) همچنین نگاه کنید به (Horten, 1888: 151) و (Goldziher,1903)

[16] – البته چندان عجیب نیست که نویسندگان اهل سنت، سخنان ابن راوندی دربارهٔ برهمنان را باور کردند چه آنها کتاب فضیحة المعتزله وی را اثری قابل اعتماد در نقد لغزش‌های معتزله می‌دانستند؛ اما نویسندهٔ اسماعیلی، برخلافِ نویسندگان اهل سنت، متوجه شده بود که ابن راوندی در زمرد سخنان خود را به برهمنان نسبت داده است (قطعهٔ شمارهٔ 14)

[17] – بغدادی تا آنجا پیش رفته که می‌گوید: نظام در قضیهٔ ابطال نبوات تحت تأثیر براهمه بوده است اما از ترس جان جرأت بیان نظر خود را نداشته است. همچنین می‌گوید که نظام، منکر اعجاز قرآن و معجزات روایت شده از پیامبر ما (ص) از قبیل انشقاق ماه، تسبیح سنگ ریزه در دست پیامبر، خروج آب از بین دو انگشت پیامبر است و قصد وی از انکار معجزات آن بوده تا نبوت را انکار کند. (بغدادی، 1910: 114) همچنین نگاه کنید به (همان: 334) و (Andrae,1917: 108) بغدادی در جای دیگر می‌گوید که شافعیان ازدواج با براهمه را حرام کرده بودند چون آنها را منکر انبیا می‌دانستند (بغدادی، 1910: 348)

[18] – احد دعاتنا

نوشتن شاید بتوان گفت که این کتاب نوشتهٔ خود او بوده است. وی در دیوانش دربارهٔ خود می‌گوید: «راضی به آن هستم که مذهب من پنهان بماند و طالبِ بازگشت از این [شیوه] نیستم[19]»[20].

مؤید در مجالس‌خود که در قاهره ایراد شده از کتاب‌های بسیاری به همین شیوه‌ای که دیدیم نقل قول می‌کند یعنی نویسندگان کتاب‌ها را ذکر نمی‌کند و صرفاً از آنها با عناوینی چون: «یکی از داعیان ما» یا «یکی از داعیان ما در شرق» یاد می‌کند[21]. در همهٔ این موارد به نظر می‌رسد مؤید از کتاب‌های خود که در دوران دعوت در ایران نوشته بوده است نقل قول می‌کند[22] مگر جاهایی که از مؤلفی خاص نام می‌برد. برای نمونه وی در مجالس مؤیدیه، مکاتبهٔ یکی از داعیان اسماعیلی با ابوالعلا معری شاعر را می‌آورد بی آنکه به نامِ داعی اسماعیلی اشاره کند[23]. (مجلس شمارهٔ 13) یاقوت حموی این مکاتبه را که شامل دو نامه از معری و سه نامه از داعی اسماعیلی است در کتاب ارشاد الاَریب خود به‌طور کامل نقل کرده است (یاقوت حموی، 1908: 194/1)[24] و نکتهٔ جالب این‌جاست که یاقوت صراحتاً می‌گوید که داعی اسماعیلی که با معری مکاتبه کرده، داعی الدعاة مصر ابونصر هبة الله بن موسی بن ابی عمران یعنی همان مؤید فی الدین شیرازی صاحبِ مجالس مؤیدیه است[25]. لذا لفظ «داعیِ ما» در مجالس مؤیدیه در این مورد و چه بسا در همهٔ موارد دیگر به خودِ مؤید فی الدین شیرازی بازمی‌گردد. علاوه بر این، قرائن لفظی و معنوی موجود در ردیه، دلیل قاطعی است بر اینکه نویسندهٔ آن خودِ مؤید فی الدین است. من امیدوارم که در آینده موفق شوم با تحلیل کامل مجالس مؤیدیه، نشان دهم که تمام آنچه به رد زمرد در این کتاب مربوط می‌شود همگی به دیدگاهِ خودِ مؤید بازمی‌گردد. در اینجا تنها به بیان نکاتی دربارهٔ تاریخ احتمالی ایرادِ ردیهٔ موجود در مجالس مؤیدیه و همچنین پیوند این ردیه با ردیه‌های دیگر زمرد اکتفا می‌کنم.

بدون تردید ردیهٔ داعی اسماعیلی بعد از نیمهٔ دوم قرن چهارم ه ق نوشته شده است. این را می‌توان از بیتی که در مجلس شمارهٔ 520 به آن اشاره شده دریافت[26]. این بیت از قصیده‌ای سرودهٔ متنبی اخذ شده که تاریخ احتمالی سرایش آن بین

---

[19] – رضیتُ التسَتُّر لی مذهباً   و ما ابتَغی عنه من مَعدِلِ

[20] – نگاه کنید به (Hamdani, 1932: 134)

[21] – برای نمونه بنگرید به مجالس شمارهٔ 247،238، 255، 346، 401[تلخیص از مترجم]

[22] – برای تفصیل این موضوع نگاه کنید به (Hamdani, 1932: 129)

[23] – مؤید در مقدمهٔ ذکر این مکاتبه چنین می‌گوید: خبر آن نابینای نابغه در معرة النعمان و آنچه از کفر و طغیان به وی منتسب شده به شما رسیده است... بین معری و یکی از داعیان ما که برای دیدار ترکمانیه از جانب ما فرستاده شده بود مناظره‌ای کتبی و نه شفاهی برقرار شده بود که ما متن آن مناظره را برای شما می‌خوانیم؛ خدا شنوندگان را بهره‌ور سازد...»(مجلس شمارهٔ 13) حسین حمدانی در مقالهٔ خود نشان داده بود که یاقوت عیناً متن این مکاتبه را در اختیار داشته است (Ibid: 133)

[24] – متن این مکاتبات را مارگلیوث (David Samuel Margoliouth) برای بار اول چاپ و ترجمه کرد (Margoliouth, 1902: 298)؛ و برای بار دوم به همت کامل کیلانی در ضمنِ رسالة الغفران به چاپ رسید. (معری، 1925: 93/3) همچنین نگاه کنید به (معری، 1349)

[25] – در خود مکاتبه، ابوالعلا، طرفِ نامه نگاری خود را «سیدنا الرئیسی الاجل، المؤید فی الدین» ذکر می‌کند. یاقوت در این قسمت، از کتاب فلک المعانی ابن هباریه[25] (Brockelmann,1943: 1/253) و کتابی دیگر[25] (یاقوت نام این کتاب را صراحتاً ذکر نمی‌کند بلکه می‌گوید که متن نامه را در «مجلد لطیف» یافتم [مترجم]) که دربارهٔ نامه‌های ابونصر هبة الله بن عمران به معری بوده استفاده کرده است. پس یاقوت، مکاتبهٔ یادشده را به‌طور مستقیم از مجالس مؤیدیه نگرفته و اسم داعی اسماعیلی را از کتابی غیر از مجالس نقل کرده است.

[26] – منظور این بیت است: و کَمْ مِنْ عائبٍ قَوْلاً صَحِیحاً   و آفتُه مِنَ الفَهْمِ السَّقِیمِ

سال‌های 339 تا 343 است[27]. از اینرو بایستی رویکرد ما به این ردیه با رویکردمان به ردیه‌های دیگر که در زمانی نزدیک به مرگ ابن راوندی (حدود سال 250 ه ق) نگاشته شده‌اند متفاوت باشد. این نکته را باید در نظر داشت که صرفاً نویسندگانِ هم‌نسلِ ابن راوندی و یا یک نسل بعد از آن می‌توانستند برای مجادله یا ردیه نویسی به کتاب‌های وی دسترسیِ مستقیم داشته باشند و اصلِ نوشته‌های ابن راوندی در قرن چهارم ه ق به‌ندرت مورد استفاده قرار می‌گرفته و بعد از آن نیز نویسندگان تنها از طریق ردیه‌ها با نظرات ابن راوندی آشنا می‌شدند. شاید در ادامه به‌طور اختصاصی به این مطلب پرداختیم که نویسندهٔ ردیهٔ اسماعیلی نیز نه به‌طور مستقیم بلکه از طریق نقل قول‌های جسته گریخته و از لابلای ردیه‌ها با دیدگاه‌های ابن راوندی آشنا شده است. در اینجا فهرست همهٔ آثارِ محتویِ ردیه بر کتاب‌های ابن راوندی را که به دست ما رسیده به ترتیب تاریخی ذکر می‌کنم[28]:

1- گفته شده یعقوب بن اسحاق کندی فیلسوف (متوفی حدود 260 ه ق) نخستین کسی بوده که با ابن راوندی به مجادله پرداخته است. ابن ابی اصیبعه کتابی را به وی نسبت می‌دهد با عنوان: کلام له مع ابن راوندی فی التوحید[29]. (ابن ابی اصیبعه، 1882: 212/1) اما این کتاب و سه کتاب دیگری که در پیِ آن آمده در فهرست کتاب‌های کندی که ابن ندیم یا ابن قفطی نقل کرده‌اند موجود نیست. از طرف دیگر، معروف است که متأخرین بر حسب آنکه کندی را نخستین فیلسوف عرب می‌دانستند کتاب‌های فراوانی را به وی نسبت داده‌اند که غالباً به دست شاگردانش نوشته شده است و این خود قرینهٔ دیگری می‌تواند باشد بر نادرستی گفتهٔ ابن ابی اصیبعه[30].
2- ابوسهل اسماعیل بن علی النوبختی (وفات 311 ه ق)، یکی از بزرگان مشهور امامیه، در کتاب السَّبک[31] خود بر کتاب تاج ابن راوندی (شمارهٔ 11 در فهرست نیبرگ) ردیه نوشته است[32]؛ همچنان‌که بر دو کتاب دیگر ابن راوندی لغة الحکمة[33] و اجتهاد الرأی[34] (شمارهٔ 9 در فهرست نیبرگ) نیز ردیه نوشته است.
3- نجاشی کتابی به نام النُّکت علی ابن راوندی[35] را به خواهرزادهٔ ابوسهل نوبختی، ابومحمد حسن بن موسی نوبختی نسبت می‌دهد که در حدود اواخر قرن سوم ه ق نوشته شده است[36].

---

27 – متنبی در هنگام سرایش این قصیده در دربار سیف الدوله بوده است. (Ibid: 1/87) همچنین نگاه کنید به (صدرالدین،1930: 49). شارحین می‌گویند که این قصیده به هنگام یورش به انطاکیه سروده شده است، ای کاش می‌شد تاریخ آن را با دقت بیشتری تعیین کرد.

28 – نیبرگ در مقدمه‌اش بر انتصار خیاط، ضمنِ اشاره به آثار ابن راوندی برخی از این مؤلفان را نیز معرفی کرده است. شماره‌ای که در مورد برخی از این آثار ذکر شده مربوط به همین فهرست نیبرگ است. (نیبرگ، 1925: 32)

29 – شاید مربوط باشد به شمارهٔ 17 از فهرست نیبرگ.

30 – مقایسه کنید با (De Boer, 1900: 153) و (Ibid: 175)

31 – شیخ طوسی نام این کتاب را کتاب السبک ثبت کرده است؛ اگر عنوان کتاب چنین باشد به‌طور ضمنی دلالت دارد که تاج در این کتاب ذوب خواهد شد. (سَبک در عربی به معنای گداختن است)(طوسی، 1853: 28)

32 – لوی ماسینیون به تفصیل در این باره توضیح داده است (Massignon, 1922: 146)

33 – نیبرگ بر اساس نظر طوسی بر این باور است که نام این کتاب عبث الحکمة است. مقایسه کنید با لوی ماسینیون (Ibid: 617)

34 – نگاه کنید به (ابن ندیم، 1872: 177) و (طوسی، 1853: 58) و (Ibid: 148)

35 – نگاه کنید به مقدمهٔ کتاب فرق الشیعة

4- آنگونه که ابن جوزی می‌گوید، ابوعلی محمد بن عبدالوهاب جبایی بر پنج کتاب ابن راوندی از جمله کتاب-های زمرد، دامغ[37] و تاج[38] ردیه نوشته است. (Ritter, 1930: 3)

5- همچنین ابوالحسین عبدالرحیم بن محمد خیاط، معاصر جبایی، بخشی از حیات علمی خود را بر نقد و رد کتاب‌های ابن راوندی اختصاص داده است. وی کتاب انتصار را در ردِ فضیحة المعتزله ابن راوندی نوشته است. همچنین وی بر کتاب‌های القضیب(شمارهٔ 10 در فهرست نیبرگ) نعت الحکمة(شمارهٔ 12 در فهرست نیبرگ) زمرد(شمارهٔ 13 در فهرست نیبرگ) فرید(شمارهٔ 14 در فهرست نیبرگ)، دامغ(شمارهٔ 15 در فهرست نیبرگ) و نهایتاً کتاب امامة المفضول ردیه نوشته است.

6- آنگونه که ابن مرتضی می گوید ابو بکر محمد بن ابراهیم زبیری که معتزله‌ای از طبقهٔ هشتم است برچهار کتابِ ابن راوندی ردیه نوشته است[39].

7- ابوالقاسم احمد بن عبدالله بلخی کعبی (متوفی 319 ه ق)، معتزلی مشهور، در کتاب محاسن خراسان از ابن راوندی سخن به میان آورده است. کتاب الفهرست و معاهد التنصیص مطلب ابوالقاسم بلخی را به اختصار آورده‌اند[40]. این مطلب ردیه‌ای است بر شیوه‌ای که ابن راوندی در یکی از کتاب‌هایش، در [فن] جدل در پیش گرفته بوده است.[41]

8- ابو هاشم عبدالسلام جبایی (وفات 321 ه ق) نیز به پیروی از ابن مرتضی و ابن جوزی بر کتاب فرید ابن راوندی ردیه نوشته است.

9- بر طبق فهرست کتاب تبیین کذب المفتری از ابن عساکر، ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (وفات 324 ه ق)، مؤسس مذهب اشعری در کتاب‌های بسیاری به رد نظرات ابن راوندی پرداخته است[42]. (ابن عساکر، 1347: 128)

---

[36] – وی کتاب فرق الشیعة را در بین سال‌های 266 تا 297 ه ق نگاشته است (نوبختی، 1931) وی در این کتاب می‌گوید که قرامطه طرفداران فراوانی در یمن و جنوب عراق دارند اما نمی‌توان جنبش آنها را نیرومند دانست و اهمیت چندانی ندارند. (همان: 64/4) قرامطه از سال 266 ه ق در یمن ساکن بودند. مطلب نقل شده از نوبختی دلالت دارد بر اینکه وی از پیروزی‌های بزرگ قرامطه در اوائل قرن چهارم ه ق بی خبر بوده است.

[37] – نگاه کنید به (ابن ندیم، 1872: 5)

[38] – ابو رشید نیشابوری در کتاب المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین نیز به این مطلب اشاره کرده است؛ برای آگاهی نگاه کنید به (نیشابوری، 1902: 692) (همان). همچنین نگاه کنید به (Massignon, 1922: 631)

[39] – نگاه کنید به (Arnold, 1902: 52)

[40] – نگاه کنید به (نیبرگ، 1925: 26). همانطور که کراکفسکی گفته است، مطلب موجود در رسالهٔ ابن قارح نیز به همین کتاب بازمی‌گردد. نگاه کنید به تعلیق شمارهٔ 9 در صفحهٔ 111 از کتاب حاضر.

[41] – نگاه کنید به (Horten1, 1912: 384) مشخص نیست کدام کتاب ابن راوندی منظور است. مقایسه کنید با (Massignon, 1922: 578)

[42] – نگاه کنید به (Spitta,1876: 63). به ویژه نگاه کنید به شماره‌های 5،2، 30(بر کتاب تاج)، 72، 73 و 74 در فهرست کتاب اسپیتا (Wilhelm Spitta). آنچه به خصوص حائز اهمیت است، شمارهٔ 72 است که نشان می‌دهد اشعری برای رد نظرات ابن راوندی به ردیهٔ بلخی (شمارهٔ 7) متکی بوده است و از اینجا مشخص می‌شود که اشعری دست‌کم در این مورد به اصل کتاب ابن راوندی مراجعه نکرده است و تنها به ردیهٔ آن مراجعه کرده است. آنگونه که اسپیتا گفته نام صحیح این کتاب چنین است: کتاب نقضنا به علی البلخی کتابا ذکر أنه أصلح به غلط ابن الراوندی فی الجدل(Ibid, 72)

10- بر طبق گفتهٔ ابن ابی اصیبعه، فارابی (وفات 339) نیز همچون اشعری بر همان کتاب ابن راوندی که در فن جدل بوده ردیه‌ای نوشته است با این عنوان: کتاب الرد علی ابن راوندی فی ادب الجدل. (ابن ابی اصیبعه، 1882: 139/2) اما ابن قفطی در مقامِ کارشناس، این عنوان را نامِ دو کتابِ متمایز می‌داند و معتقد است نام این دو کتاب چنین است: کتاب ادب الجدل و کتاب الرد علی ابن راوندی[43](ابن قفطی، 1903: 279)

11- بنا به نوشتهٔ الفهرست، ابومحمد ابن عبدالله بن جعفر درستویه (وفات بعد از سال 430 ه ق) عالم نحو مشهور اهل بصره، کتابی نوشته با این عنوان: نقض کتاب ابن الراوندی علی النحویین[44](ابن ندیم، 1872: 63)

12- در بین کتاب‌های ابوبکر محمدبن عبدالله البردعی خارجی معتزلی که ابن ندیم او را در سال 340 ملاقات کرده، تألیفی به چشم می‌خورد به نام: نقض کتاب ابن راوندی فی الامامة(همان: 237)

13- در بین کتاب‌هایی که در الفهرست به ابوعبدالله الحسین بن علی ابن ابراهیم معروف به کاغذی (وفات 399 ه ق) نسبت داده شده، کتابی است با عنوان نقض کلام الراوندی فی أن الجسم لا یجوز أن یکون مخترعا لا من شئ(همان: 174) احتمال دارد که این کتاب ابن راوندی، همان کتاب شمارهٔ 5 در فهرست نیبرگ باشد با عنوان لا شئ الا موجود[45]. (نیبرگ، 1925: 32) کاغذی در قسمت دوم همین کتاب[46]، ردیه‌ای بر ردیهٔ رازی بر سخنان بلخی که در ردِ سخنان رازی بوده نوشته است.[47]

14- ابن ابی اصیبعه در بین کتاب‌های ابوعلی محمد بن الحسن بن الهیثم (وفات 430 ه ق) کتابی را با این عنوان ذکر کرده است: مقالة لمحمد بن الحسن (بن هیثم) فی ایضاح تقصیر أبی علی الحیّانی فی نقضه بعض کتب ابن الراوندی و لزومه ما ألزمه إیاه ابن الراوندی بحسب اصوله و إیضاح الرأی الذی لایلزمه معه اعتراضات ابن راوندی. (ابن ابی اصیبعه، 1882: 97/2) طبیعی است که می‌توان چنین در نظر گرفت که منظور «جبایی» بوده نه «حیّانی». هرچند که ابن هیثم نام کتابی را که جبایی بر آن ردیه نوشته صراحتاً ذکر نمی‌کند اما می‌توان بر حسب قرائنی آن را بیابیم. در فهرست کتاب‌های ابن هیثم که ابن اصیبعه عرضه کرده[48]، نام کتاب‌های دیگری آمده که می‌تواند موضع ابن هیثم در قبال ابن راوندی را نشان دهد. در فهرست مذکور این نام آمده است: نقض محمد بن الحسن علی أبی بکر الرازی المتطبب رأیه فی الإلهیات و النبوات و در دو سطر بعد نیز نام این کتاب آمده است: کتاب له فی إثبات النبوات و إیضاح فساد رأی الذین یعتقدون بطلانها و ذکر فرق النبی و المتنبی. گویا همت ابن هیثم بیشتر در صدد اثبات نبوات به گونهٔ فلسفی و غیرقابل تردید بوده است. منظور از کتاب

---

[43] – همچنین نگاه کنید به (Steinschneider,1869: 116)

[44] – نگاه کنید به (Massignon, 1922: 575)

[45] – نگاه کنید به (Ibid: 560)

[46] – و یا شاید کتابی مستقل

[47] – مشخص نیست کدام رازی مد نظر است. [مترجم]

[48] – مرجع ابن ابی اصیبعه نیز فهرستی بوده که خود ابن هیثم از آثارش ارائه کرده بوده است.

محمدبن زکریای رازی در طعن نبوات، همان کتابی است که پیش از این یاد شد و این همان کتابی است که ابوحاتم رازی نیز بر آن ردیه نوشته است. از طرف دیگر باید اشاره کرد که در بین کتاب‌های ابن راوندی، تنها کتابی که در بردارندهٔ مطالبی در رد نبوات بوده زمرد است و این معروف است که جبایی بر کتاب زمرد ردیه نوشته است پس به احتمال زیاد ابن هیثم بر کتاب زمرد ردیه نوشته بوده است.

به نظر می‌رسد افراد نسل‌های بعد، نه تنها کتاب‌های ابن راوندی را بلکه همهٔ آنچه به وی مربوط می‌شده را از طریق ردیه‌ها می‌شناختند؛ ردیه‌هایی که در اواخر قرن سوم ه ق بر آثار ابن راوندی نوشته شده است. در این میان، قسمت عمدهٔ اطلاعات راجع به ابن راوندی به نوشته‌های بلخی بر می‌گردد که وی نیز احتمالاً آنها را از استادانش خیاط و جبایی دریافت کرده بوده است. مطالب مفصلی که ابن جوزی در کتاب المنتظم فی التاریخ بیان کرده تقریباً به‌طور کامل از کتاب‌های ذکر شده اخذ شده است و می‌دانیم که مطالب ابن جوزی، مرجع همهٔ نویسندگان بعدی در شناخت ابن راوندی بوده است. (Ritter, 1930) درست است که ابن جوزی در المنتظم فی التاریخ می‌گوید که به اصل برخی از کتاب‌های ابن راوندی دسترسی داشته و آنها را خوانده است (ابن جوزی، 1930: 2) اما بعد از بیان این مطلب، ردیه‌های نوشته شده بر آثار ابن راوندی را نیز ذکر می‌کند (همان: 3) که این مطلب ما را به منابعی می‌رساند که وی از آنها سود جسته است. بر این اساس ما می‌توانیم تا حد نسبتاً دقیقی منابع ابن جوزی را معین کنیم. ابن جوزی تا حد زیادی به روایت ابوعلی جبایی متکی بوده است و نقل قول‌های فراوانی را از وی در باب محتوای سه کتاب ابن راوندی می‌آورد[1]. (همان: 4) شاید این نقل قول‌ها را از مقدمهٔ یکی از ردیه‌های جبایی اقتباس کرده باشد[2]. وی یک قطعه را با این عبارت شروع می‌کند: «ابو علی جبایی گوید». (همان: 5) این قطعه مرتبط است با پیوند ابن راوندی با ابو عیسی وراق و زمینه‌ای که کتاب دامغ در آن پدید آمده است که آن را از ردیهٔ جبایی اخذ کرده است. در مجموع با اینکه ابن جوزی از ابتدا تا انتهای نوشته‌اش نمونه‌هایی فراوانی از کتاب دامغ ذکر می‌کند، به احتمال فراوان همهٔ آنها را از کتاب جبایی اخذ کرده است[3]. این رویه به‌ویژه وقتی جالب می‌شود که ابن جوزی در باب زمرد سخن می‌گوید. شکی نیست که هیچ یک از نقل قول‌های فراوانی که از زمرد شده است به اصل کتاب باز نمی‌گردد بلکه همگی مأخوذ از ردیهٔ جبایی است. نکات اشاره شده نیز ما را به این نتیجه می‌رساند که اقتباسات سه‌گانهٔ پیشین ابن جوزی از کتاب زمرد و ردیه‌هایی که بر آنها

---

[1] – آنچه به صراحت از آن یاد شده کتاب زمرد است. دو کتاب دیگر کتاب تاج است که ابن راوندی در آن از قِدَم عالم سخن گفته (خیاط، 1925: 2) و (همان: 172) و کتاب دامغ که به زعم جبایی، ابن راوندی آن را از طرف یهودیان نوشته است (ابن جوزی، 1930: 5)

[2] – خیاط در ردیه‌اش بر فضیحة المعتزلة کتاب‌های دیگری نیز به ابن راوندی نسبت می‌دهد (خیاط، 1925: 2) و (همان: 155) و (همان: 172) لذا این احتمال وجود دارد که قطعهٔ جبایی غیر از این سه کتاب یادشده، حاوی نقد به کتاب‌های دیگر ابن راوندی نیز باشد.

[3] – ابن جوزی از ردیهٔ [ابوعلی] جبایی بر کتاب نعت الحکمة سخن به میان می‌آورد (ابن جوزی، 1930: 3) بر این اساس شاید اقتباس یاد شده از [ابوعلی] جبایی (همان: 5) نیز از این کتاب اخذ شده باشد. ابن جوزی دربارهٔ ابوهاشم جبایی نیز می‌گوید که وی کتاب فرید ابن راوندی را رد کرد. وقتی ابن جوزی مطلبی از قول ابوهاشم در باب کتاب مذکور می‌آورد در حقیقت از همان ردیه نقل قول می‌کند.

نوشته شده نیز همگی اثر جبایی است.[1] اما ابن جوزی در مورد وجه تسمیهٔ عنوان کتاب زمرد به نظر ابن عقیل حنبلی اعتنا کرده و با اتکا به نظر ابن عقیل در رأی جبایی دربارهٔ وجه تسمیهٔ کتاب زمرد مناقشه کرده است. ابن جوزی در مقدمهٔ فصل مربوط به ابن راوندی در المنتظم فی التاریخ می‌گوید که ابن راوندی، یهودی الاصل بوده است. (همان: 2) در مورد صحت این گفته تردید وجود دارد و گزارش ابو علی تنوخی ادیب[2] (متوفی سال 384) نیز بر این تردید می افزاید. در روایتِ ریشهٔ یهودی ابن راوندی و همچنین روایت دیدار ابن راوندی با جبایی بر روی پلِ بغداد عناصر مشترکی وجود دارد که بعداً دربارهاش بحث خواهد شد اما در مجموع باید گفت که هر دو روایت بیشتر جنبهٔ ادبی دارند تا آنکه بیانگر واقعیت تاریخی باشند.

وقت آن رسیده که دوباره به موضوع اصلی، یعنی ردیهٔ اسماعیلی بر زمرد بازگردیم. دربارهٔ این کتاب دو گمان می‌تواند وجود داشته باشد: یکی آنکه مؤلف این ردیه، اثر خود را با تکیه بر آثار دیگری که در رد زمرد وجود داشته نوشته باشد و دیگر آنکه مؤلف بدون اتکا به ردیه‌های دیگر آن را سامان داده باشد. البته باید گفت که اثبات گمان اول از دومی دشوار تر است زیرا مؤلف در ردیهٔ خود تقریباً هیچ اشاره‌ای به ردیه‌های دیگر نکرده است. این در حالی است که مثلاً در ردیهٔ ابن عقیل می‌شد دید که وی حداقل یک‌بار با ردیهٔ جبایی، کتابی که از آن برای آگاهی از نظرات ابن راوندی استفاده می‌کرده، مخالفت کرده است؛ اما در قطعهٔ شمارهٔ 10 می‌توان نشانه‌ای یافت که گمان نخست را تأیید کند. مؤلف در این قطعه از «خصم» سخن می‌گوید و به دلیل آنکه فهمِ وی از آیات قرآن همانند فهمِ ابن راوندی بوده انتقاد می‌کند و براهین وی علیه ابن راوندی را ضعیف ارزیابی می‌کند[3]: «به سبب حریص بودن او [=خصمِ ابن راوندی] بر رد کردنِ کلامِ ابن راوندی، در تأویل این آیات به راه نادرست رفته و نادرستی کارِ او آشکار است.» چنین به نظر می‌رسد که منظور از این «خصم»، فردی معتزلی بوده که پیش از داعیِ اسماعیلی دست به نقد زمرد زده و داعی اسماعیلی کوشش کرده که براهین وی علیه ابن راوندی را تصحیح کند. البته مؤلف ردیه، یک بار در قطعهٔ شمارهٔ 2 از طرفداران نظریهٔ نبوت در برابر برهمنان سخن گفته که طبعاً دشمن ابن راوندی و برهمنان محسوب می‌شدند[4] اما این گروه ظاهراً علیه عقاید برهمنان استدلال نکرده و مذهب

---

[1] – شاهد دیگر براینکه ردیه‌ها از قولِ جبایی نقل شده آن است که در این متن به علوم دنیوی مثل «عقاقیر، مغناطیس و طلسمات» اهمیت داده شده است؛ و برای نمونه گفته شده که: «پس چگونه ممکن است که این پیامبران چیزی به کار برند که خواص آن از دید ناظران پنهان مانده است؟»(ابن جوزی، 1930: 4). نظایر چنین سخنی که نشان از اهمیت علوم دنیوی دارد ممکن نیست از زبان یک حنبلی متأخر خارج شده باشد و کاملاً نشان از تفکر معتزلی دارد.

[2] – همچنین نگاه کنید به (نیبرگ، 1925: 37). برای آگاهی بیشتر در مورد ابوعلی تنوخی نگاه کنید به (Massignon,1929: 217) .با وجود اینها، ما شواهد کافی در اختیار نداریم که بتوانیم با قاطعیت یهودی بودن پدر ابن راوندی را رد کنیم. جالب این‌جاست که ما روایاتی از زندگی ابن راوندی در اختیار داریم که نشان می‌دهند ابن راوندی با یهودیت رابطه‌ای دوستانه داشته و هنگامی که سلطان وی را تحت تعقیب قرار می‌دهد، وی نزد یهودیانی پناهنده می‌شود که صاحبِ مصنفاتی ضد اسلام بوده‌اند. جالب است بدانیم که در عصر ابن راوندی تعداد یهودیانی که به عهد قدیم نقد وارد کرده‌اند، همانند کاری که ابن راوندی با قرآن کرده است، کم نبودند؛ مشهورترین ایشان "حیوی بلخی "(درست‌تر: حیویه) است که معاصر ابن راوندی بوده و تحت تأثیر مانویت قرار داشته و آثارش را مابین سال‌های 850 تا 875 میلادی نگاشته است. سعادیا ردیه‌ای بر کتاب وی که ضد عهد قدیم و به عربی بوده نوشته است. نگاه کنید به (Davidson, 1915) و (Malter,1921: 267) و (Ibid: 384)

[3] – ابن هیثم نیز چنین اعتقادی دارد.

[4] – در آغاز قطعهٔ شمارهٔ 3 نیز آمده که: «براهمه می‌گویند که نزد ما و خصمِ ما ثابت شده است که عقل بزرگترین نعمتی است که خداوند سبحان به مخلوقاتش عطا کرده است» که منظور از این خصم، همان طرفداران نظریهٔ نبوت است و نه آن «خصم» معتزلی که در قطعهٔ شمارهٔ 10 از آن یاد شده است.

ایشان را رد نکرده بودند لذا احتمال آن ضعیف است که منظور از «خصم» در قطعهٔ شمارهٔ 10 یکی از این افراد بوده باشد.

تحلیل ردیهٔ اسماعیلی

در اینکه اصل ردیه، مطابق عقیدهٔ اسماعیلیه نوشته شده شک و تردیدی نیست و این مطلب از دو نشانه به خوبی قابل فهم است: یکی آنکه این ردیه در مجالس مؤیدیه مؤید فی الدین شیرازی آمده و دیگر آنکه در آن به صراحت ذکر شده که مؤلف یکی از داعیان اسماعیلی است؛ اما جالب است که رنگ و بوی اسماعیلی در ردیه چندان برجسته نیست و در آن داعی اسماعیلی، بی‌آنکه گرایش اسماعیلی مشخصی از خود بروز دهد، در جایگاه مسلمانی ظاهر شده که از اسلام در مقابل حملات فردی ملحد دفاع می‌کند. وی از مسلمانان سایر فرق اسلامی با عنوان: «برادرانِ ما در دین» یاد می‌کند (قطعهٔ شمارهٔ 2) و تنها به شیوه‌ای غیرمستقیم به مذهب اسماعیلی اشاره می‌کند. خواننده‌ای که مؤلف را از پیش نشناسد از پوشیده‌کاریِ قابل ملاحظهٔ وی شگفت‌زده می‌شود، چه هرگز نمی‌تواند عناصر اسماعیلی را در این ردیه به آسانی تشخیص دهد. مخاطبان کتاب تنها اسماعیلیان نیستند بلکه عموم مردم مورد خطاب واقع شده‌اند و مقصود آن بوده که با ظرافت به خواننده، تصویری اسماعیلی از اسلام عرضه شود. در ادامه، تحلیل کوتاهی از آن بخش‌هایی از ردیه که می‌توان رنگ و بوی اندیشهٔ اسماعیلی را در آن دید عرضه می‌کنم:

از قولِ مؤلف ردیه در مجلس 517 از مجالس مؤیدیه چنین آمده است: انسان نمی‌تواند به تنهایی قوای عقلانی خود را به کارگیرد؛ عقل انسان به آتش نهفته در دل سنگِ آتش زنه یا آهن می‌ماند که تا وقتی کسی پیدا نشود که آن را بیرون کشد پنهان می‌ماند[1]. حالِ عقل انسان چنین است زیرا عقل انسان به صورت بالقوه در جسم باقی می‌ماند تا هنگامی‌که فردی آن را بیدار کند و به فعلیت رساند. به فعلیت رساندن و بیدار کردن عقول، کار پیامبر است. پیامبر است که در وهلهٔ نخست، عقل را از قوه به فعل در می‌آورد. پس اگر گفته شود که عقل بزرگترین نعمت‌های خداوند بر بندگانش است، باید توجه داشت که نام عقل به طریق اولی بر پیامبر صدق می‌کند، زیرا پیامبر، عقلِ بالفعل است در حالی‌که عقل انسانی، تنها عقلی بالقوه است[2]. (مجلس شمارهٔ 517) اعتقاد به اینکه پیامبران عقل عالم هستند، عقیده‌ای است که قدمت آن به اندازهٔ قدمت عقیدهٔ اسماعیلی است. در اینجا مشاهده می‌شود که مؤلف بی‌آنکه صراحتی داشته باشد به تشبیه پیامبر به عقل که

---

[1] – نگاه کنید به (Horten, 1909: 774)

[2] – مؤلف ردیه، در اینجا خوانش کاملاً معتزلی از عقل را که ابن راوندی از آن سخن می‌گوید در برابر خوانش اسماعیلی–نوافلاطونی از عقل قرار داده است؛ نزد معتزلیان عقل، همان عقل عرفی بشری است که به‌عنوان معیار و مقیاس در فهم مسائل دینی مورد احترام است. دقیقاً عین این تقابل را می‌توان در مقاله «فی معانی العقل» فارابی نیز مشاهده کرد. وی در آنجا می‌گوید: «اسم عقل به چیزهای زیادی اطلاق می‌شود... دوم، عقلی که متکلمان از آن سخن می‌گویند؛ [برای نمونه] متکلمان معتقدند: این از اموری است که عقل آن را واجب می‌دارد یا آن را نفی می‌کند». (فارابی، 1892: 39) این دیدگاه مهم را مقایسه کنید با (اخوان صفا، 1306: 164/4)

رهیافت اصلی و آشکارِ ردیه است اشاره می‌کند.

مؤلف اسماعیلی در ادامه می‌افزاید: آلت موسیقی نیز تا وقتی که شخصی پیدا نشود که از آن نغمه‌ها را بیرون کشد، مانند وسیله‌ای مرده و خاموش باقی می‌ماند. به‌همین سیاق انسان به رسول نیازمند است که راهنما و هادی او به سوی ایمان به وحدانیت خدا گردد (همان) چشم نیز همین شرایط را دارد و مادام‌که نور خورشید یا ماه یا چراغ نباشد، خود به‌تنهایی قادر به رؤیت نیست. رسول نیز نقش نور اجرام آسمانی در هدایت مردم به معرفت دارد. «این نورِ خارج از عقل که حامل روشنایی برای عقل و در حکمِ پرِ تیرِ آن و درگاهِ ورود عقل به گسترهٔ آسمان‌ها و زمین است همان پیامبر (ص) است». (همان) از این دست تمثیلات و تناظرات بین پدیده‌های طبیعی از یکسو و حقایق پیامبری از سوی دیگر، در کتاب‌های اسماعیلی فراوان یافت می‌شود. این‌گونه تمثیلات همگی بر این عقیده استوار است که پدیده‌های حیات دینی در پدیده‌های طبیعی منعکس می‌شود. در این باب، تألیفات بسیاری نوشته شده[1] که همگی بر نقش مهم علم و فلسفه در شکل‌گیری اسماعیلیه دلالت دارد[2]. هرچند که مؤلف ما در بیان این مسئله، طریقِ تفصیل نپیموده است.

در مجالس 518، 519 و 521 از مجالس مؤیدیه از قولِ داعی اسماعیلی این سخنان دربارهٔ جایگاه پیامبران در سلسله‌مراتب بشری نقل شده که نشانه‌های اندیشهٔ اسماعیلی در آن غیر قابل انکار است: «[پیامبر] کسی است که نفسش شریف‌ترینِ نفس‌ها و جسمش شریف‌ترینِ جسم‌ها است لذا عجیب نیست که وی می‌تواند معجزات را پدید آورد» (مجلس شمارهٔ 519) «[ارزش] نفس پیامبر به اندازهٔ کل مخلوقات است و به واسطهٔ چنین نفسی سرآمد تمام بشریت است»[3] (همان) «بی‌شک بیشترِ بدن انسان از گوشت تشکیل شده و قلب انسان نیز از گوشت است و از این نظر قلب تفاوتی با سایر اجزای بدن ندارد اما مشهور است که [تفاوت قلب با سایر اجزا در این است که] قلب مخزن زندگی و فضیلت است و زندگی از آن سرچشمه می‌گیرد و در کل بدن جاری می‌شود»(مجلس شمارهٔ 521) «پیامبران در سلسله-مراتب بشری صاحب بالاترین مرتبه هستند و نازلترین مرتبه متعلق به «گروهی میمون‌گون است که تنها ظاهر انسانی دارند[4].»(مجلس شمارهٔ 518) بالاتر از این افراد «گروهی دیگر هستند که در کوه‌ها و مکان‌های صعب العبور ساکن اند و پرورش‌دهندهٔ گاو و گوسفندند، ایشان به جادهٔ عقل از گروه قبلی نزدیک‌ترند. گروهی دیگری نیز جزء [طبقهٔ] عوام سرزمین‌ها هستند و ایشان [به نسبت گروه‌های پیشین] کم‌ترین فاصله را [با عقل] دارند و گروهی نیز جزء [طبقهٔ] خواص، دانشمندان و برگزیدگان هستند. یک چیز [=عقلانیت] پیوسته گداخته‌تر و خالص‌تر می‌گردد تا اینکه نهایتاً به خالص‌ترین حالت خود می‌رسد؛ حالتی که هیچ‌گونه ناخالصی در آن نیست که همان پیامبران (ع) هستند... پیامبران به پیروان خود روی می‌کنند و ایشان را از ناخالصی پاک کرده و به جوهر ناب می‌رسانند. تأثیر پیامبران در پیروانشان همانند تأثیر اخگر

---

[1] – مثلاً کتاب اثبات النبوة از ابو یعقوب سجستانی و کتاب راحة العقل از احمد بن حمید الدین الکرمانی و غیره؛ همچنین نگاه کنید به (Kraus, 1930: 243)

[2] – کتاب‌های جابربن حیان و مقالات اخوان صفا و سایر نوشته‌های اسماعیلیان دلالت بر این نکته دارد. در مورد جابر بنگرید به (Ruska, 1930)

[3] – این تعبیرات با اصل تعبیرات داعی اسماعیلی اندکی تفاوت دارد. برای آگاهی از تعبیرات داعی اسماعیلی به صفحهٔ 57 کتاب مراجعه کنید [مترجم]

[4] – نگاه کنید به (اخوان صفا، 1306: 123/4)

در زغالِ تاریک و سیاه است. اخگر، زغال را به گوهر خود می‌رساند و موجب می‌شود که از نورش بهره‌برداری شود و آن را از تاریکی‌اش رهایی می‌بخشد.»(همان)

از نظر اسماعیلیه می‌توان با در نظر گرفتن هدف [غایی] خداوند از خلقت انسان، به تفسیر [درست] آن دسته از اوامر شرعی که مخالف با عقل [و عادات طبیعی] به نظر می‌رسند دست یافت. از قولِ داعی اسماعیلی در مجلس 518 آمده: همچنان‌که والدین به‌منظور آماده کردن فرزندان برای زندگی در دنیا (=حیات اول) «آنها را از عادات حیوانی بازمی‌دارند و تلاش می‌کنند فرزندان اخلاق انسانی فراگیرند» به همین نحو، پیامبران می‌کوشند «پیروانشان را به‌منظور زندگی در آخرت (=حیات دوم) تربیت کنند[1]. پیامبران عادات طبیعی مردم را کنار می‌زنند و اخلاق ملکوتی بدیشان می‌آموزند.»(مجلس شمارهٔ 518) بر این اساس اوامر شرعی، معنایی جز زدودن عادات طبیعی انسان و یادآوری مداوم اتصال او به خداوند ندارند. راسخان در علم معنای اوامر شرعی را [به خوبی] درک می‌کنند و با معرفت و بصیرت آنها را به کار می‌بندند. (همان)

یکی از نکات جالب توجه در ردیه آن است که مؤلف، دیدگاهی انتقادی دربارهٔ معجزات اتخاذ کرده است. البته چنین دیدگاهی به معنای اعتقاد به عدم امکان صدور معجزه از اشخاص برجسته‌ای مانند انبیا نیست بلکه وی در صدد است این دیدگاه را که صحت نبوت پیامبران از طریق معجزات اثبات می‌گردد رد کند. از نظر مؤلف تنها افرادِ سست ایمان برای باور به نبوت به مانندِ این معجزات[2] پیامبران نیاز دارند ولی کسانی که در قوّتِ ایمان هم‌طرازِ افرادی چون سلمان فارسی[3] و خدیجه و غیره هستند بدون حاجت به معجزات، به پیامبران ایمان می‌آورند. البته برای درک درست نظر مؤلف لازم است که بین اینگونه معجزات و معجزات علمی تفاوت قاطعی قائل شویم زیرا از نظر مؤلف، معجزات علمی، بسیار والاتر از معجزات دیگر است و از طریق آنها، صحت نبوت پیامبران شناخته می‌شود. از جملهٔ این معجزات علمی، گفته‌های مسیح (ع) دربارهٔ محمد (ص) است. (مجلس شمارهٔ 519)

رویکرد خاص مؤلف اسماعیلی به اعجاز قرآن نیز در چارچوب همین تلقی از معجزه طرح می‌شود و این رویکردی است که در بین کتاب‌های فراوان کلامی که [پیش از وی] دربارهٔ اعجاز قرآن نوشته شده بی‌نظیر است. قبل از وی مباحث اعجاز قرآن محدود به اعجاز از ناحیهٔ نظم و تألیف بوده و این همان مطلبی است که مورد طعن و انتقاد ابن راوندی قرار گرفته است؛ اما مؤلف این ردیه در دفاع از اعجاز قرآن راه تازه‌ای برمی‌گزیند. از نظر او هرچند که هیچ مخلوقی نمی‌تواند نظمی چون نظم قرآن پدید آورد (مجلس شمارهٔ 519) اما با این همه سخن، عبارت است از الفاظی که بر معانیِ متناسب

[1] – نگاه کنید به (عنکبوت: 20) و (نجم: 47) و (واقعه: 62). همچنین نگاه کنید به (اخوان صفا، 1306: 38/1) و (همان: 70/1) و (همان: 36/2) و (همان: 130/4)

[2] – منظور از این معجزات در اینجا مواردی چون: تسبیح سنگ‌ریزه، سخن گفتن گرگ و سخن گفتن گوسفند مسموم است که پیش از این به آنها اشاره شده بود. [مترجم]

[3] – این مطلب که سلمان - اگر بپذیریم عرب نبوده- از هجرت به سوی پیامبر نهراسید و پیش از همه به پیامبری حضرت محمد (ص) اقرار کرد، به احتمال زیاد غالباً از منابع شیعی گرفته شده است؛ نگاه کنید به (Massignon, 1934)

با آن وضع شده باشد[1]. سخن (=لفظ) در حکم بدن است و معنی روح آن است. واضح است که بدن‌ها از حیث جسد بودن، چندان با هم تفاوت ندارند، اگر تفاوتی هم باشد تنها از حیث امور جزئی چون استواری در نظم و خوش ترکیبی است؛ اما جانِ کلام که همان معنیِ سخن است، چنین وضعی ندارد [و بین آنها تفاوت‌های زیادی وجود دارد]. می‌توان پنداشت که ارزش یک جان، هم‌اندازهٔ کل مخلوقات باشد چون جان‌های دیگر به او نیازمندند و به امتیازاتش احتیاج دارند پس قرآن که از جنسِ سخن است همچون جسد است و روحِ آن، همانی است که خداوند سبحان از آن با عنوان «حکمت» یاد می‌کند. (همان) اساس نظری این نظریه که مؤلف بدان تصریح نکرده، همان طرز تفکر اسماعیلی در باب «ظاهر» و «باطن» یا تفاوت قائل شدن بین معنای ظاهری و معنای باطنی[2] قرآن است که اولی با «تفسیر» و دومی با «تأویل» دانسته می‌شود. مؤلف در جای دیگر می‌گوید: «این از عظمت پیامبری و پیامبر اسلام (ص) است که سخنی واحد می‌گوید که [مراتب مختلف دارد و] عقل نیز می‌تواند نصیب خود را از آن بردارد»(مجلس شمارهٔ 521)

مؤلف ردیه آشکارا در بیان جزییات مطالب، دست به پنهان‌کاری و احتیاطی می‌زند که خاص اسماعیلیان است. او به عمد از بیان معنای مورد نظر خود برای آیهٔ 88 سورهٔ بقره طفره می‌رود و حتی از مخالفت صریح با تفسیری که ابن راوندی برای این آیه قائل است پرهیز می‌کند. مؤلف ردیه نمی‌پذیرد که فرشتگان، جسم داشته باشند (همان) سخن او در این باره این است که فرشتگان جزء اسرار حکمت (الهی) هستند و عوام، بر خلافِ خواص، از [غور در] آن منع شده‌اند (همان). از نظر وی، همهٔ آنچه [در قرآن] در باب فرشتگان گفته شده رمزی است و بس.

اینکه ردیه نویسی بر آثار ملحدان مخالف اسلام به‌طور خاص و یا مخالف ادیان به‌طور عام، جایگاه مهمی در بین تألیفات مذهب فاطمی اسماعیلی دارد تصادفی نیست[3]. علاوه بر ردیهٔ مذکور بر نظرات ابن راوندی، ابوحاتم رازی نیز در کتاب اعلام النبوة به ردِ کتاب الحادیِ محمد بن زکریای رازی طبیب و فیلسوف می‌پردازد که در فصل بعد به تفصیل آن را بررسی خواهیم کرد. همچنین ردیهٔ دیگری بر کتاب استرشاد از آثار ملحد ناشناخته‌ای به نام ثغوری موجود است[4]. این همه بدان سبب است که اسماعیلیه مذهبی است که از جنبش ستیزه‌جویِ قرامطه منشعب شده است و وقتی پرچم اسلام را در دولت فاطمی بالا می‌برد خود را ناچار دیده که با جریاناتی که تا اندکی قبل با آنها پیوند نزدیکی داشته نزاع کند و راه خود را از آنها جدا کند.

---

[1] – مقایسه کنید با (اخوان صفا، 1306: 111/1)

[2] – یا همان «حقیقت» قرآن که در اینجا از آن با عنوان «حکمت» یاد شده است.

[3] – برخی از این تألیفات در حال چاپ و انتشار هستند.

[4] – متن این کتاب نیز در جلد پنجم از مجالس مؤیدیه (مجالس شمارهٔ 401–414) وجود دارد. من (=پل کراوس) و حسین حمدانی مشغول انتشار آن هستیم.

در باب زندگی ابن راوندی

بر اثر تحقیقات تازه، چهرهٔ هیچ‌یک از شخصیت‌های گذشتهٔ تاریخ فکر اسلامی به اندازهٔ ابن راوندی نمایان نشده است لذا ضروری است که شخصیت وی مورد ارزیابی قرار گیرد و ارتباط وی با معاصرینش بررسی شود و بر پایهٔ اطلاعات فراوانی که به‌دست آمده سرگذشت تحولات روحی و سرچشمه‌های فکری‌اش روشن شود؛ اما آنچه اینجا بیان خواهیم کرد صرفاً مقدمه‌ای برای تحقیقات تفصیلی بعدی در مورد ابن راوندی است. تحقیقاتی که باید نقطهٔ آغازش تحلیل دقیق کتاب فضیحة المعتزله ابن راوندی باشد[1]. نیبرگ در مقدمه‌ای که بر کتاب انتصار خیاط نوشته کوشیده تا همهٔ مواد تاریخی مربوط به ابن راوندی را جمع آوری کند. وی روایات مربوط به ابن راوندی را از کتاب‌هایی چون الفهرست ابن ندیم[2]، وفیات الاعیان ابن خلکان[3] و معاهد التنصیص عبدالرحیم عباسی[4] و المُنیة و الاَمَل ابن مرتضی[5] و مروج الذهب مسعودی[6] گرد آورده است؛ اما پس از تحقیقِ او منابع دیگری نیز در مورد ابن راوندی به‌دست آمد؛ به این شرح: نخست فصل طولانی‌ای که ابن جوزی در کتاب المنتظم فی التاریخ[7] نوشته و دوم ملاحظات جانبی وی در کتاب تلبیس ابلیس[8] و سوم بخشی از کتاب رسالة الغفران ابوالعلا معری که کراکوفسکی به تفصیل بدان پرداخته است[9].

---

[1] – گفته‌های ماکس هورتن در کتاب:*Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam* شدیداً محل تردید است. یکی از گمانه‌زنی‌های ماکس هورتن آن است که صرفاً افرادی بر گفته‌های ابن راوندی ردیه نوشته‌اند که ابن راوندی قبلاً علیه آنها نوشته‌هایی منتشر کرده بوده است. (Horten1, 1912: 350). نگاه کنید به گفته‌های شدر (Schaeder, 1927: 834)

[2] – نگاه کنید به (ابن ندیم، 1929: 4)

[3] – نگاه کنید به (ابن خلکان، 1275: 38/1)

[4] – نگاه کنید به (عباسی، 1274: 76/1)

[5] – نگاه کنید به (ابن مرتضی، 1902)

[6] – نگاه کنید به (مسعودی، 1873: 237/7)

[7] – نگاه کنید به (ابن جوزی، 1930: 1)

[8] – نگاه کنید به (ابن جوزی، 1340: 72) و (همان: 118)

[9] – برای آگاهی از یک سند فراموش شده از کتاب‌های ابن راوندی، مراجعه کنید به (ابن راوندی، 1926: 71). همچنین نگاه کنید به رسالة الغفران ابوالعلا معری (معری، 1903: 157) و (معری، 1925: 70/2). نامهٔ ابن قارح به ابوالعلا معری در جلد سوم از رسالة الغفران معری به همت کامل کیلانی چاپ شده است و این همان نامه‌ای است که ابوالعلا، رسالة الغفران را در پاسخ به آن نوشت. در نامهٔ ابن قارح مطلبی راجع به ابن راوندی وجود دارد (همان: 15/3). برای اولین بار استاد نیکلسون به این موضوع اشاره کرده است (Nicholson, 1902: 255) همچنین نگاه کنید به (Goldziher, 1920: 120) و (Massignon, 1922: 148) و (Goldziher, 1900: 101) و (Nallino, 1916: 421) و (Ritter, 1929: 37). گفته شده که ابن شاکر کتبی دربارهٔ ابن راوندی در عیون التواریخ(ابن شاکر کتبی، 1927) مطلبی نوشته که من نتوانستم پیدا کنم [نگاه کنید به (Houtsma, 1890: 229)]. من در اینجا فصلی را که یافعی دربارهٔ ابن راوندی در کتابش مرآة الجنان نوشته می‌آورم. این نوشته از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است زیرا در آن سال 243 ه ق به‌عنوان سال تاریخ وفات ابن راوندی بیان شده است و این شاهد دیگری است که نشان می‌دهد مرگ ابن راوندی زودتر از زمانی که پنداشته شده بوده است. همچنین این نوشته به کتابی اشاره می‌کند که ابن راوندی بی شک برای یهودیان نوشته بوده است: «و ابن راوندی احمد بن یحیی بن اسحاق الراوندی در سال مذکور (243 ه ق) در گذشت. وی نوشته‌هایی در علم کلام داشت و به گمراهی و الحاد منسوب بود. وی صد و اندی کتاب نگاشته است. همچنین وی مجالس و مناظراتی با گروهی از متکلمان داشته است. ابن خلکان پس از ستایشِ فضل او می‌گوید: بر اساس آنچه اهل کلام از ابن راوندی در کتاب‌هایشان نقل کرده‌اند، وی در دفاع از از مذاهبی که بدان‌ها اعتقاد داشته بی نظیر بوده است. همچنین می‌افزاید که وی از فضلای روزگار خودش بوده و از جملهٔ نوشته‌هایش کتاب فضیحة المعتزلة است. من [= یافعی] می‌گویم که اگر وی معتزله را رد کرد، [در عوض] اصحاب ما وی را به طریقه‌ای گمراه‌تر و بدتر از معتزله منسوب داشتند. تا حدود چهل سال عمر کرد و نسبتش می‌رسد به «راوند» روستایی از روستاهای قاسان در اطراف اصفهان... اصحاب ما دیدگاه وی را دربارهٔ «نسخ» از اصل کتاب‌های وی نقل کرده اند و گفته‌اند که وی همان کسی است که بنا به نقل مفری (؟) به یهودیان احتجاج در مورد «عدم جواز نسخ» را تلقین کرد و به آنان گفت: [در برابر مخالفانِ مسلمانتان] بگویید که موسی علیه السلام ما را به التزام به مناسک روز شنبه تا آنگاه که آسمان و زمین برجاست امر کرده است و انبیا نیز جز به حق امر نمی‌کنند.

نیبرگ در بررسی انتقادی روایات مربوط به زندگی ابن راوندی به این نتیجه رسیده بود که وفات ابن راوندی حوالی سال 300 ه ق اتفاق افتاده است اما ما در ادامه دلایلی ارائه می‌دهیم که نشان می‌دهد که تاریخ وفات ابن راوندی پیش از سال 250 ه ق است. تلاش برای دست یافتن به تاریخِ وفات ابن راوندی را نباید کم اهمیت دانست. اگر می‌خواستیم تاریخ وفات یکی از مؤلفین متأخر را مشخص کنیم چه بسا چندان اهمیت نداشت که تاریخ مرگش را سی یا چهل سال قبل یا بعد در نظر بگیریم اما ابن راوندی در چنان دوران سرنوشت‌سازی از تاریخ اسلام می‌زیسته که هر ده سال از آن، تغییر چشمگیری در وضعیت فکری مسلمانان رخ داده است. اگر کتاب زمرد که قبل از سال 250 ه ق نوشته شده است در سال 300 ه ق نوشته می‌شد هرگز چنین جایگاهی که اکنون در تاریخ الحاد در اسلام دارد به دست نمی‌آورد و هرگز پژواکش این‌چنین در مجامع اسلامی سُنی منعکس نمی‌شد. اسلوب زمرد به‌گونه‌ای است که بیش از آنکه جنبهٔ برهانی داشته باشد جنبهٔ خطابی دارد و این مقتضای تاریخی است که کتاب در آن نوشته شده است. مبادیِ نظری اسلام در حدود سال 300 ه ق استحکام یافته بود و جنبش‌های روشنگری به دست قرامطه و فلاسفه و صوفیه پیدا شده بود و لذا اگر قرار بود کتابی الحادی در این زمان نوشته شود باید اسلوبی متفاوت با اسلوب زمرد می‌داشت. من در اینجا به اختصار نظرات نیبرگ را عرضه می‌کنم و خواننده را برای آگاهی از جزئیات بیشتر به اصل کتاب ارجاع می‌دهم.

مسعودی می‌گوید که ابن راوندی در سال 245 ه ق درگذشته است[1]. (مسعودی، 1873: 237/7) ابن خلکان نیز با او هم‌رأی است و سالِ مرگ ابن راوندی را در حدود سال 250 ه ق ذکر می‌کند و می‌گوید که وی در 40 سالگی از دنیا رفته است. ابن عقیل که مرجع گفته‌های ابن جوزی است و همچنین عبدالرحیم عباسی به تأسی از ابن جوزی، سن ابن راوندی را به هنگام مرگ 36 سال ذکر می‌کند. (ابن جوزی، 1930: 9) در کتاب تلبیس ابلیس به‌صراحت ذکر شده که ابن راوندی «در جوانی درگذشته است». (ابن جوزی، 1340: 118) مؤلفان دیگر، تاریخ وفات ابن راوندی را دیرتر ذکر می‌کنند. ابن جوزی در کتاب المنتظم فی التاریخ، ابن راوندی را جزء کسانی می‌آورد که در سال 298 ه ق در گذشته‌اند. همین تاریخ در معاهد التنصیص عبدالرحیم عباسی که متکی به سخنان ابن جوزی است نیز آمده است. اگر سال وفات ابن راوندی را 298 ه ق در نظر بگیریم، سن وی به هنگام مرگ باید حدود 80 سال بوده باشد[2]. حاجی خلیفه سال وفات ابن راوندی را 301 ه ق ذکر می‌کند. (نیبرگ، 1925: 40) ابوالفداء و ابوالمحاسن بن تغری بردی نیز سال 301 را برای مرگ ابن راوندی گزارش کرده‌اند. (Gottschalk, 1936: 282) آنچه نیبرگ را به این نتیجهٔ قطعی رسانده که ابن راوندی در حدود سال 300 ه ق درگذشته، ظاهراً این بوده که ابن مرتضی، ابن راوندی را در طبقهٔ هشتمِ معتزله یعنی معاصر

[به نظر من (=یافعی)] این گفته چیزی نیست جز بهتان و افترا به موسی که خدا بر او و بر پیامبر ما و همهٔ انبیا و مرسلین درود فرستد». (یافعی، 1417: 107/2). نام ابن راوندی در این کتاب ذیلِ درگذشتگان سال 300 نیز ذکر شده است. (همان: 177/2) البته این مورد اخیر کوتاه است و تازگی ندارد چون گزیده‌ای از نوشته‌های ابن جوزی است.

[1] – یافعی نیز همین تاریخ را ذکر می‌کند (به تعلیق قبل نگاه کنید)

[2] – چون همچنان‌که در ادامه می‌آید جمیع مؤلفان درمورد تاریخ ولادت وی هم نظرند و وی را متولد حدود سال 210 ه ق می‌دانند. [مترجم]

جبایی (متوفی 303 ه ق) و خیاط و ابوالقاسم بلخی (متوفی 319 ه ق)، قرار داده است. (نیبرگ، 1925: 29)

نمونهٔ دیگر تناقضات در باب ابن راوندی، گزارش‌های راجع به پیوند وی با جبایی است. از یک‌سو کتاب المنتظم فی التاریخ[1] و پیروِ آن معاهد التنصیص[2] از قولِ ابوعلی جبایی نقل می‌کند که سلطان، ابن راوندی و ابوعیسی ورّاق را احضار می‌کند و ابن راوندی اندکی پس از این ماجرا درمی‌گذرد. از سوی دیگر، عبدالرحیم عباسی نویسندهٔ کتاب معاهد التنصیص که منبع این روایتش ناشناخته است، می‌گوید که روزی ابن راوندی و ابوعلی جبایی بر پل بغداد دیدار کردند و در باب اعجاز قرآن مناظره کردند. (نیبرگ، 1925: 37) تناقض در اینجاست که اگر ابوعیسی ورّاق، آنگونه که گزارش‌های متعدد تأکید می‌کند، در سال 247 ه ق درگذشته باشد[3]، (مسعودی، 1873: 236/7) سخن جبایی دربارهٔ مرگ ابن راوندی که اندکی پس از احضار سلطان رخ داده، دلیلی است بر اینکه سالِ مرگ ابن راوندی زودتر از 247 ه ق است اما از روایتی که مربوط به دیدار ابن راوندی و جبایی روی پل بغداد است چنین برداشت می‌شود که وی دیرتر درگذشته است.

برای کاوش در تاریخ وفات ابن راوندی ابتدا باید به سراغ ابوعیسی ورّاق رفت. اینکه در گزارش‌های جبایی و مسعودی، نام ابن راوندی در کنار ابوعیسی ورّاق ذکر شده اهمیت دارد.[4] ابوعیسی ورّاق ملحدی مشهور بود که در نهان به مانویت اعتقاد داشت و این نکته را خیاط بارها به صراحت یاد کرده است[5]. ابوعیسی استادِ ابن راوندی و ترغیب کنندهٔ اصلی وی به سوی الحادِ صریح بوده است. آنگونه که در ادامه بیان خواهد شد ابن راوندی در سال‌های پایانی عمرش شروع به نگارش آثار الحادی‌اش کرده است، همان نوشته‌هایی که اهمیت و شهرتش را مدیون آنها است. ممکن نیست فاصلهٔ مرگ این دو شخص 50 سال بوده باشد و در نتیجه نقلِ قولِ مروی از جبایی دربارهٔ اینکه ابوعیسی و ابن راوندی باهم توسط سلطان احضار شدند و ابن راوندی مدت کوتاهی بعد از این احضار در می‌گذرد باید کاملاً درست باشد. شاید مأخذ این گفتهٔ ابن جوزی نیز جبایی باشد: «ابن ریوندی و ابوعیسی محمد بن هارونِ وراق ملحد بودند و هر یک

---

[1] – نگاه کنید به (ابن جوزی، 1930: 5)

[2] – نگاه کنید به (نیبرگ، 1925: 39)

[3] – دربارهٔ ابوعیسی وراق نگاه کنید به (Ritter, 1929: 35) و (نیبرگ، 1925: 205). لویی ماسینیون، قطعات پراکنده‌ای از ابوعیسی در ردِ مسیحیت آورده که در ضمن ردیه‌ای که یحیی بن عدی بر آن نوشته حفظ شده است (Massignon, 1929: 182). همچنین نگاه کنید به (Perier, 1920: 150) در تألیف ماسینیون تاریخی که برای وفات ابوعیسی ذکر شده سال 297 ه ق است که بی شک نادرست است. شدر معتقد است که یعقوبی مورخ که کتابش را حوالی 270 ه ق نوشته در آنچه از مذهب مانویت عرضه کرده به ابو عیسی وراق متکی بوده است زیرا ابوعیسی قبل از یعقوبی بوده است. در حاشیه باید ذکر کنم که استاد ماسینیون مرا از فصل ارزشمندی آگاه ساخت که محمد بن محمد داماد الحسینی دربارهٔ ابوعیسی در کتاب: الرواشح السماویة فی شرح الأحادیث الإمامیة نوشته است. در آنجا از قول فخرالدین رازی و سید مرتضی، ابن راوندی در کنار ابوعیسی ورّاق یاد می‌شود. همچنین می‌گوید: «سید مرتضی در کتاب الشافي گفته است: «معتزله، ابوعیسی را نیز مورد هجوم خود قرار دادند همان کاری که با ابن راوندی قاضی کرده بودند». (داماد الحسینی، 1405: 55) و مقایسه کنید با (Brockelmann, 1943: 1/1). باید دقت کرد در اینجا خلطی صورت گرفته بین ابن راوندی ملحد و ابن راوندی قاضی. نگاه کنید به (سمعانی، 1382: 51/6). نجاشی در کتاب «رجال» می‌گوید که ابوعیسی وراق معاصر ثبیت بن محمد ابی محمد العسکری الامامی بوده و این شخص ظاهراً در نیمهٔ اول قرن سوم ه ق می‌زیسته. (نجاشی، 1407: 117) جالب آن است که ابوعیسی در نزد امامیه شخصیتی مقبول بوده است. مقایسه کنید با (ابن تیمیه، 1322: 207/3). عباس اقبال نیز در کتاب خاندان نوبختی به تفصیل دربارهٔ ابوعیسی سخن گفته است (اقبال، 1933: 85) و زندگی‌نامهٔ ابن راوندی را نیز آورده است. (همان، 87)

[4] – مسعودی مرگ این دو را پشت سر هم ذکر می‌کند.

[5] – نگاه کنید به (خیاط، 1925: 97) و (همان: 152) و (همان: 155)

مسئولیت نوشتن کتاب زمرد را از خود سلب کرده و به دیگری نسبت می‌دادند. هر دوی آنها در طعن به قرآن هم رأی بودند[1]». آن گزارشی که می‌گوید که ابن راوندی به هنگام مرگ حدود 80 سال داشته در برابر روایت صحیح و بلامعارضی که می‌گوید وی به هنگام مرگ حدوداً 40 سال داشته است ضعیف و کم اهمیت به نظر می‌رسد.

برخلاف تاریخ وفات ابن راوندی، جمیع مؤلفان درمورد تاریخ ولادت وی هم نظرند و وی را متولد حدود 210 ه می-دانند. اگر به‌راستی وی در سال 300 ه ق درگذشته بود درحالی‌که چهل سال داشته هرگز نمی‌توانسته با ابوعیسی ورّاق معاصر بوده باشد لذا کسانی که سال مرگ ابن راوندی را حدود 300 ه ق دانسته‌اند برای فرار از تناقض‌گویی، عمر وی را به هنگام مرگ به 80 سال یا بیشتر رسانده‌اند[2]. بر اساس همه این گفته‌ها باید حدود سال 250 ه ق را سال وفات ابن راوندی در نظر گرفت[3].

---

[1] – نگاه کنید به قطعهٔ شمارهٔ 26 از قطعات زمرد. پیش از این اشاره کردیم که قسمت زیادی از مطالبی که ابن جوزی دربارهٔ ابن راوندی گفته به ردیهٔ جبایی بازمی‌گردد و این نیز ذکر شد که ابن جوزی به‌واسطهٔ نوشته‌های ابن عقیل از ردیهٔ جبایی مطلع شده است. از صحت این مطلب به‌ویژه دربارهٔ آنچه ابن جوزی از کتاب زمرد نقل می‌کند می‌توان اطمینان داشت.

[2] – ابوالمحاسن می‌گوید که وی 86 سال عمر کرد. نگاه کنید به (Kraus, 1930: 222)

[3] – آنچه باقی می‌ماند آن است که متوجه شویم اساساً چرا برخی مؤلفان به اشتباه، سال 300 ه ق را سال وفات ابن راوندی بیان کرده‌اند. سه دلیل باعث شده که نیبرگ سال 300 ه ق را سال وفات ابن راوندی بشمرد (نیبرگ، 1925: 40) 1- دیدار ابن راوندی و ابوعلی جبایی بر پل بغداد. اگر این روایت صحیح باشد بی‌شک باید پذیرفت که ابن راوندی در نیمهٔ دوم قرن سوم زنده بوده و محال است که در حدود 250 هجری درگذشته باشد زیرا می‌دانیم که جبایی در سال 303 ه ق در گذشته است. 2- ابن مرتضی، ابن راوندی را جزء طبقهٔ هشتمِ معتزله آورده است؛ هم طبقه با کسانی چون جبایی و خیاط و کعبی. 3- از کتاب انتصار خیاط چنین بر می‌آید که ابن راوندی در کتاب فضیحة المعتزله از ابوزفر و ابومجالد–از معتزلیان طبقهٔ هشتم- یاد کرده و گفته‌های ایشان را رد کرده است (خیاط، 1925: 61) و (همان: 102) با این وضع چگونه ممکن است که ابن راوندی از معتزلیان طبقهٔ هفتم بوده باشد و در حدود سال 250 یعنی مدتی قبل از جاحظ درگذشته باشد؟

بررسی خود را از دلیل سوم آغاز می‌کنم. دقیقاً همین دو شخصی که از آنها یاد شده، خود شاهدی هستند بر اینکه تا چه اندازه تقسیم‌بندی ابن مرتضی در طبقاتش قابل تردید است؛ هرچند که برای آشنایی با تاریخ معتزله کتاب ابن مرتضی از منابعی است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت. ما در اینجا با دو متکلم کاملاً ناشناخته مواجهیم. می‌دانیم که «ابوزفر» راویِ گفته‌های هشام الفوَطی است (همان) که در طبقهٔ ششم معتزله جای دارد. همچنین می‌دانیم که ابوزفر معاصر مأمون (198-298 ه ق) بوده است. جالب آن است که ابن مرتضی در کتاب المنیة و الأمل یک‌جا ابوزفر را در طبقهٔ هشتم جای داده است (ابن مرتضی، 1972: 79) اما در جای دیگرِ کتاب می‌گوید که ابوزفر شخصاً هذیل علاف و ابومسی مردار و صالح الاسواری را ملاقات کرده است. (همان: 65) شخص سوم ناشناخته است اما ابن مرتضی، مردار را جزء طبقهٔ هفتم بر می‌شمرد و می‌دانیم که وی شاگرد بشربن معتمر (متوفی 210 ه ق) بوده است و همچنین می‌دانیم که ابوهذیل در سال 225 یا 235 ه ق در آستانهٔ صد سالگی درگذشته است. با چنین اوصافی ممکن نیست ابوزفر در طبقهٔ هشتم معتزله جای داشته باشد و لذا نمی‌توان گفت که وی در اواخر قرن سوم وفات یافته است. گزارش‌های موجود نیز دربارهٔ سن ابوزفر و این‌که فعالیتش به‌عنوان استاد یا نویسنده تا چه موقع ادامه یافته خاموش‌اند و روش ابن مرتضی نیز آن بوده که معتزله را بر اساس تاریخ وفاتشان طبقه‌بندی کند نه بر اساس دورهٔ شکوفایی و فعالیتشان. همین وضع دربارهٔ ابومجالد نیز وجود دارد. آنچنان که نیبرگ ذکر می‌کند ابومجالد نیز منسوب به طبقهٔ هشتم معتزله است و خیاط شاگرد وی بوده است. (نیبرگ، 1925: 49) نیبرگ در جای دیگر می‌گوید که ابومجالد معاشر–و نه شاگرد- جعفربن حرب و جعفربن مبشر و ابومسی مردار [از معتزلیان طبقهٔ هفتم] بوده و همچنان‌که ذکر شد به‌صراحت می‌گوید که خیاط [که متعلق به طبقهٔ هشتم معتزله است] شاگرد وی بوده است: «ابوالحسن خیاط شاگرد وی [=ابومجالد] از اصحاب [طبقهٔ] پیشین بوده است»(همان: 40) که منظور از [طبقهٔ] پیشین، طبقه هفتم است. از این عبارت جز این دریافت نمی‌شود که خیاط در کودکی شاگرد ابومجالد بوده است. پس تاکنون گفته شد که به احتمال زیاد ابوزفر و ابومجالد از معتزلهٔ طبقهٔ هفتم بوده‌اند و اینکه ابن راوندی در فضیحة المعتزله از این دو نفر یاد می‌کند لزوماً دلالت بر آن نمی‌کند که ابن راوندی متعلق به طبقهٔ بعد از آنها یعنی طبقهٔ هشتم معتزله بوده باشد و تألیفاتش را در اواخر قرن سوم صورت داده است. خیاط خود بشخصه گفته است ابن راوندی با معتزلیان زنده [و نه معتزلیان درگذشته] مجادله می‌کرده است. (خیاط، 1925: 97)

با این نقدی که بر تقسیم بندی ابن مرتضی وارد کردیم، دلیل دوم نیبرگ نیز نقض می‌گردد. ابن مرتضی (متوفی 840 ه ق) در روزگاری می‌زیسته که باور عمومی - متأثر از گفته‌های کسانی چون ابن جوزی (متوفی 597 ه ق)- آن بوده که ابن راوندی در حدود سال 300 ه ق وفات یافته است. به همین سبب ابن مرتضی نیز ابن راوندی را در طبقهٔ هشتم از طبقات معتزله جای می‌دهد یعنی هم‌طبقه با خیاط و جبایی.

اما در بارهٔ دلیل نخست نیبرگ و گزارشی که می‌گوید ابن راوندی با جبایی [از معتزلهٔ طبقه هشتم] بر پل بغداد ملاقات کرده، باید گفت که این گزارش و متعاقب آن دلیل نخست نیبرگ اساس استواری ندارد. این گزارش همانند گفتهٔ ابن جوزی دربارهٔ تاریخ وفات ابن راوندی که متکی به سخنان جبایی بوده بی‌پایه است. همچنین تلاش نیبرگ

در اینجا قصد داریم که به شکل گذرا، چهرهٔ ابن راوندی در کتاب زمرد را با چهرهٔ وی در دو کتاب دیگرش یعنی فضیحة المعتزله و دامغ مقایسه کنیم. البته باید متذکر شد که از دو کتاب اخیر تنها بخش‌های اندکی باقی مانده است. چهرهٔ ظهور یافته از ابن راوندی در کتاب دامغ و دیگر کتب الحادی‌اش[1] بسیار شبیه چهره‌ای است که از وی در کتاب زمرد نمایان شده است اما در کتاب فضیحة المعتزله وی به‌گونهٔ فردی ظاهر شده که اگرچه با معتزله خصومت می‌ورزد اما همچنان در دایرهٔ اسلام جای می‌گیرد. خیاط در ردیه‌ای که بر کتاب فضیحة المعتزلهٔ ابن راوندی نوشته تا حدی صورت-بندیِ تحولات روحی ابن راوندی را مخدوش کرده است زیرا وی دراین ردیه کوشیده، هرچند گاهی به حق، جا به جا به مطالب کتاب‌های الحادی ابن راوندی استناد کند تا گفته‌های خودِ ابن راوندی در فضیحة المعتزله را رد کند[2]. با این همه ما قادریم که لااقل خطوط کلی تحولات روحی ابن راوندی را ترسیم کنیم.

همهٔ روایات بر این اتفاق دارند که ابن راوندی در اصل معتزلی بوده است. بلخی وی را به سبب حذاقت و دانشش به ریز و درشت مباحث کلام ستوده است[3]. خیاط که مهمترین منبع ما است، دیدگاه‌های وی را در دوره‌ای که معتزلی و ساکن بغداد بوده ذکر کرده است. (خیاط، 1925: 102) می‌دانیم که عمو و برادرِ ابن راوندی نیز معتزلی بوده‌اند. (همان: 149) بلخی فهرستی از کتاب‌های ابن راوندی را عرضه می‌کند که در جوانی نوشته بوده است. (نیبرگ، 1925: 32) سپس ماجرای جدایی وی از معتزله پیش می‌آید. خیاط به دلایلی که موجب شد معتزله، ابن راوندی را طرد کند[4] و در پی آن، وی به شیعه گرایش یابد و دشمن سرسختِ معتزله گردد اشاره می‌کند[5]. (خیاط، 1925: 103) بر پایهٔ این گزارش محرک ابن راوندی در تغییر از مذهبی به مذهب دیگر و نهایتاً رد کردن مذهب یاران نخستینش یعنی معتزله، «خشم» بوده است. وی به منظور نقض مذهب معتزله کتاب فضیحة المعتزله را نگاشت که یادآورِ کتاب فضیلة المعتزله جاحظ بود. (همان) ابن راوندی به‌هنگامِ نگارش فضیحة المعتزله به مذهب تشیع درآمده بوده و در قسمت دوم کتاب به دفاع از

برای اینکه ثابت کند داستان احضار شدن ابن راوندی و ابوعیسی توسط سلطان، الحاقی و غیر اصیل است بی‌نتیجه است (نیبرگ، 1925: 42) چون از کتاب المنتظم فی التاریخ به‌وضوح مشخص می‌شود که ابن جوزی یا خودِ کتاب جبایی را در اختیار داشته و یا رونویسِ لفظ به لفظی را که ابن عقیل از کتاب جبایی فراهم آورده بوده است. (همان) در اینجا لازم است کمی دربارهٔ روایت ملاقات ابن راوندی و جبایی بر پل بغداد تأمل کنیم. این روایتی است که صاحب کتاب معاهد التنصیص بی‌آنکه راوی آن و یا مرجع روایت را ذکر کند عرضه کرده است. مطابق این روایت، بحث بین ابن راوندی و جبایی دربارهٔ اعجاز لفظی قرآن بوده است و می‌دانیم که اعجاز لفظی قرآن مقوله‌ای است که ابن راوندی بسیار بدان تاخته است؛ اما آنگونه که از این گزارش بر می‌آید در اینجا ابن راوندی از موضع خود عقب نشسته و میدان را برای جبایی خالی کرده است. اسلوب این گزارش خود دلیل واضحی بر عدم صحت آن است و باید گفت که این گزارش صرفاً جنبهٔ ادبی دارد [نه تاریخی] و ما به خوبی می‌دانیم که ادیبان قرن چهارم به وفور از این دست روایات اختراع کرده‌اند. (مبارک، 1931: 118) احتمالاً اختراع چنین گزارشی از آن سرچشمه می‌گیرد که در آن دوران معروف بوده که جبایی، دشمن سرسخت ابن راوندی بوده و کتاب دامغ ابن راوندی را که حاوی طعن به قرآن بوده، نقض کرده است لذا چنین داستانی را ساخته‌اند تا این دو را در مقابل یکدیگر قرار دهند. حقیقت آن است که بیشتر اطلاعاتی که افراد نسل‌های بعد از ابن راوندی در اختیار داشتند، برگرفته از آثاری بوده که جبایی بر ضد وی نوشته بوده است و از اینجا این استنتاج نادرست شکل گرفته که ابن راوندی معاصر و هم سن با جبایی بوده است و چه بسا همین مسئله باعث شده که افراد نسل بعد، زمان وفات ابن راوندی را نیز نزدیک به زمان وفات جبایی (303 ه ق) قرار دهند.

[1] – نگاه کنید به فهرست نیبرگ (نیبرگ، 1925: 33)

[2] – نگاه کنید به (خیاط، 1925: 2) و (همان: 155)

[3] – نگاه کنید به (ابن ندیم، 1929: 4) و (Houtsma, 1890: 223) و (نیبرگ، 1925: 31)

[4] – نگاه کنید به (خیاط، 1925: 1) و (همان: 2) و (همان: 102) و (همان: 149) و (همان: 173) و بسیاری جاهای دیگر.

[5] –«فحمله الغیظ الذی دخله علی أن مال إلی الرافضة»؛ همچنین نگاه کنید به (همان: 23).

نظرات و دیدگاه‌های شیعیان پرداخته است. در همین زمان است که وی کتاب الامامة را به رشتهٔ تحریر در می‌آورد. (نیبرگ، 1925: 33) بلخی به حق این کتاب‌ها را «کتب صلاحة» می‌خواند[1] (Houtsma, 1890: 274) چه ابن راوندی در این آثار هنوز مبانی اسلام را ترک نگفته است.

البته دورهٔ زمانی مابین وقتی که ابن راوندی معتزله بود تا وقتی که اسلام را ترک کرد چندان طولانی نبود زیرا به‌زودی وی را در زمرهٔ کسانی می‌بینیم که تظاهر به تشیع می‌کنند اما در باطن زندیق‌اند و قصد انهدام پایه‌های اسلام را در سر می‌پرورانند. (خیاط، 1925: 126) در این دوره ابن راوندی به‌طور خاص تحتِ تأثیر ابوعیسی ورّاقِ ملحد قرار می‌گیرد تا آنجا که ابوعیسی، وی را قانع می‌کند تا از شیعه نیز روی برگرداند[2]. ما سندی ارزشمند در اختیار داریم که در آن ابن راوندی از این تغییر مسیر خود سخن می‌گوید. ابن راوندی در کتاب فضیحة المعتزله، بر خلافِ جاحظ، علی (ع) را بر جمیع صحابه برتری می‌دهد (همان: 154) اما خیاط از ابن راوندی سخنی نقل می‌کند به این شرح که روزی ابوعیسی وراق به ابن راوندی می‌گوید: «آیا تو با نوشته‌هایت مبغوض‌ترین فرد نزد من را یاری می‌دهی؟» و منظور ابوعیسی از «مبغوض‌ترین فرد» علی‌بن ابی طالب (ع) بوده است. (همان: 155) در این مقطع زمانی، ابن راوندی هنوز شیعه بوده اما ابوعیسی وی را به وداع نهایی با اسلام ترغیب می‌کند. حملات تند و تیز ابن راوندی به اسلام مربوط به همین دوره‌ای است که وی به ابوعیسی ورّاق می‌پیوندد. دو کتاب زمرد و دامغ که پیش از این درباره‌شان سخن گفتیم نیز مربوط به همین دورهٔ حیات روحی وی است.

اگر بیش از این دربارهٔ اهمیت این شخصیت شگفت‌انگیز و جایگاهش در تاریخ اسلام و روشنگری اسلامی سخن بگوییم، بحث از چارچوب خود خارج می‌شود. من در اینجا صرفاً کوشیدم که زمرد را از منظر زبانی تفسیر کنیم. امیدوارم که بتوانم در فرصت دیگری به این مسئله بپردازم.

---

[1] – همچنین نگاه کنید به (ابن ندیم، 1929: 5)

[2] – نگاه کنید به (خیاط، 1925: 97) و (همان: 149) و (همان: 155)

محمد بن زکریای رازی

مقدمه

پیش از این دیدیم که چگونه الحاد در اسلام تحت تأثیر عوامل غیر فکری آغاز شد. افرادی مانند بشار بن بُرد به سبب علائق نژادی و تعصب در دین پدران از جمله دین زرتشتی و دوگانه‌پرستی و مانویت به الحاد روی آوردند. گروهی دیگر از جمله بیشترِ شاعرانی که به «عصبة المجان»[1] منسوب بودند صرفاً برای رها شدن از قید و بند تکالیف دینی و به‌منظور برخورداری از زندگیِ آزاد و آسان و بی‌قید به الحاد روی آوردند، بی‌آنکه الحادشان لزوماً متأثر از شکِ فکریِ مشخصی باشد. افرادی همچون ابان بن عبدالحمید نیز بودند که در الحادشان هردو عامل پیش‌گفته یعنی هم تمایل به زندگی بی‌قید و هم تعصب قومی مؤثر بوده است.

روند پیشرفت الحاد اسلامی به گونه‌ای بود که با گذشت زمان سهمِ عاملِ اندیشگانی در آن بیشتر شد[2] هرچند تا پیش از ابن راوندی، نمی‌توان برای عوامل فکری سهم عمده‌ای در نظر گرفت. تنها مورد استثنا، ابن مقفع بود که در آرای الحادیش سویهٔ عقلانی بارزی وجود داشت، هرچند دیدگاه‌هایش در پرده‌ای از غموض و تقیه بیان شده بود. سهم عوامل اندیشگانی در روی آوردن مسلمانان به الحاد همچنان رو به افزایش بود تا آنکه در ابن راوندی به اوج خود رسید. در حقیقت تا پیش از ابن راوندی، انگیزهٔ اصلی افراد در روی آوردن به الحاد نهایتاً نوعی سلیقهٔ روانشناسی و یا موضع‌گیری فکری موقت و مبهم بوده است اما با ظهور ابن راوندی الحاد به مکتبی فراگیر تبدیل شد که بر پایه‌های عقلانی بناشده بود و طرفدارانی پیدا کرد که بنا به انگیزه‌های فکری و منطقی بدان می‌گرویدند. در این زمان « نظریهٔ نبوت» کانونِ اصلی حملهٔ ملحدان به اسلام شد. تا پیش از ابن راوندی، الحاد در اسلام پدیده‌ای گنگ و مبهم بود و انتقاد ملحدان بر قضیه‌ای خاص متمرکز نبود و از این جهت نمی‌توان تصویری منسجم از عقاید و موضع‌گیری ملحدانِ آن دوره عرضه کرد اما با ظهور ابن راوندی، هجوم ملحدان بر نظریهٔ نبوت متمرکز شد و از آن فراتر نرفت و البته به تردید در وجود خداوند نکشید. البته ناگفته نماند که ملحدان اولیه از بعضی جهات از ابن راوندی و ملحدانِ بعدی پرجرأت تر بودند. ایشان برخلاف ابن راوندی تردیدشان در نبوات را با وجود خطرات، خود به عهده گرفتند و علی رغم آنکه می‌توانستند ارتباطی بین معتقداتشان و برخی از نظرات برهمنانِ موهوم برقرار کنند چنین نکردند و مسئولیت این تردید را به عهدهٔ آنان نینداختند.

همچنانکه گفته شد با ظهور ابن راوندی در قرن سوم ه ق «نظریهٔ نبوت» به کانون اصلی انتقادات ملحدان بدل شد اما این رویه در قرن چهارم ه ق و حتی قرن‌های بعد از آن نیز از سوی ملحدان دنبال شد. برای نمونه، ابوحیّان توحیدی در الإمتاع و المؤانسة دربارهٔ ابواسحاق نصیبی که در قرن چهارم ه ق فعالیت داشت می‌گوید: «در همهٔ نبوات شک کرد». (توحیدی، 1939: 141/1) در قرن چهارم ه ق افراد بسیاری به مذاهب ابداعی مانند «خرمیهٔ بابکیه» که در این عصر بسیار گسترش یافته بود روی آوردند (ابن ندیم، 1929: 480) تا آنجا که توحیدی مدعی می‌شود که شخصیتی مانند ابن باقلانی که به

---

[1] – تعبیری است که ابونواس به کار برده است.

[2] – المنحنی یسیر صوب الجانب الروحی أکثر فأکثر

دین و ایمان صحیح شهره بود نیز «پیرو مذهب خرمیه و مسلک‌های الحادی» بوده است. (توحیدی، 1939: 143/1) هرچند که در این قول، احتمالِ غلوِ عامدانه نیز منتفی نیست. در کنار این جریان‌های فکریِ علنی، گرایش‌های باطنی متأثر از مذهب گنوسی نیز در اسلام پدید آمد که برخی از آنان، علی الخصوص جریان‌های منتسب به شیعه، در قرن چهارم ه ق تحرک شدیدی را در افکار و عقاید به‌وجود آوردند. البته من در اینجا قصد پرداختن به این جنبش‌های معنوی تأثیرگذار را ندارم و تنها خود را به پیگیری پیشرفت جنبش الحاد محدود می‌کنم.

در چنین وضعیت فکری و فرهنگی است که ابوبکر محمدبن زکریا رازی، یکی از ارجمندترین شخصیت‌های تاریخ تفکر اسلامی، ظهور می‌یابد. رازی به‌عنوان طبیب و شیمی‌دانِ طراز اول- به لطف مطالعات فراوانی که دربارهٔ این دو بعد از شخصیت وی شده است- امروزه شناخته شده است[3]؛ اما تحقیق در باب رازیِ فیلسوف سابقهٔ چندانی ندارد. استاد شدر نخستین مطالعهٔ جدی در مورد رازیِ فیلسوف را به انجام رساند و حاصل مطالعاتش را در کتابی با عنوان «دیدگاه اسلامی دربارهٔ انسان کامل[4]» چاپ کرد. (Schaeder, 1925) سپس استاد شُلُمو پینِس[5] تحقیق مفصلی دربارهٔ فلسفهٔ طبیعی رازی را در اثر ارزشمندش به نام «نظریهٔ جوهرِ فرد نزد مسلمانان[6]» پدید آورد. (Pines, 1936) این جامع‌ترین کتابی است که تا به امروز دربارهٔ رازی نوشته شده است؛ اما دربارهٔ فلسفهٔ اخلاق و فلسفهٔ عام رازی هنوز مطالعهٔ جامعی صورت نگرفته و تا زمانی که نوشته‌های وی در این دو حوزه منتشر نشود چنین مطالعه‌ای ناممکن است. مرحوم دکتر کراوس تنها محققی بود که به تصحیح و انتشار آثار فلسفی رازی اهتمام جدی داشت. وی انتشار آثار فلسفی رازی را در مجلهٔ *Orientalia* آغاز کرد و و نهایتاً آنها را در کتابی گرد آورد. انتظار می‌رفت این کتاب دست‌کم دو جلد باشد اما غیر از جلد اول چیزی منتشر نشد و خودکشیِ دردناک کراوس مانع انتشار جلدهای بعدی شد. وی علاوه بر این، کتاب جامعی دربارهٔ فلسفه رازی نگاشته بود[7] که قصد داشت آن را به‌عنوان رسالهٔ دکتری به دانشگاه سوربون عرضه کند. این کتاب هنوز منتشر نشده است؛ جای دارد که نزدیکان وی به نشر دست‌نوشته‌های وی همت کنند و آنها را برای نشر آماده سازند.

ما در اینجا در پی آن هستیم که سویهٔ الحادی فلسفهٔ رازی را تبیین کنیم. ظاهراً وی نظریات الحادی خود را ابتدا در کتاب العلم الهی و سپس در کتاب مخاریق الانبیا بیان کرده است. ما از طریق آثار دیگرش به ویژه مناظره‌اش با ابوحاتم رازی نیز می‌توانیم مواضع الحادی او را دریابیم. همین ابوحاتم رازی، گزیده‌هایی از کتاب مخاریق الانبیا محمدبن زکریای رازی را

[3] - به ویژه نگاه کنید به (Ranking, 1913). همچنین نگاه کنید به (Leclerc, 1876) و (Wüstenfeld, 1840)

[4] – Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen

[5] –Shlomo Pines

[6] – Beiträge zur islamischen Atomlehre

[7] – وی کار نوشتن این رساله را به پایان رسانده بود و یا در شرف اتمام آن بود.

در کتاب اَعلام النبوة خود نیز ذکر کرده که کراوس آنها را به همراه نقدهای خودِ ابوحاتم منتشر کرده است[8]. (رازی، 1936: 358)

نقد نظریۀ نبوت

در ابتدا باید متذکر شد که در وضعیت کنونی دست یافتن به تصویری کامل و دقیق از مکتب فکری رازی ناممکن است زیرا نوشته‌های خود رازی هنوز منتشر نشده و همۀ آنچه ما در این باب داریم برمی‌گردد به نقل‌قول‌هایی که مخالفان وی از معتقدات و سخنانش بیان کرده‌اند که تعداد آنها نیز اندک است. این نقل قول‌ها نیز به دو صورت آورده شده است، یا نقل به مضمون است و یا متن‌هایی که از بافت اصلی خود جدا شده‌اند. با این همه تلاش می‌کنیم که از طریق همین منقولات پراکنده و گزارش‌های اندک و با احتیاط فراوان تا آنجا که ممکن است تصویری منطبق با واقع از مکتب فکری رازی عرضه کنیم.

از منابع موجود چنین برمی‌آید که نقد رازی به ادیان عمدتاً متوجه نظریۀ نبوت بوده است. محمدبن زکریای رازی به نبوت بی اعتقاد بوده و نبوت را از دو منظر عقلانی و تاریخی نقد کرده است. می‌توان حدس زد که نقد عقلانی رازی به ادیان، متکی به همان برهان عامی بوده است که برهمنانِ موهوم بیان داشتند و آن را در بخش مربوط به ابن راوندی ذکر کردیم. (قطعۀ شمارۀ 3) این برهان عبارت بود از اینکه عقل، خود به تنهایی برای شناخت خیر و شر کفایت می‌کند لذا دلیلی وجود ندارد که برای شناخت خیر و شر، افرادی از سوی خدا به رسالت فرستاده شوند. سخنان رازی درمورد تکریم و ستایش عقل به‌ویژه در آغاز کتاب طب روحانی حدس ما را تأیید می‌کند. وی در آنجا می‌گوید: « خداوند باری- عزّ اِسمه- عقل را صرفاً بدان سبب به ما ارزانی داشته که به واسطۀ آن به منافع عاجل و آجل دست یابیم و به غایتی که برای جوهری مثل ما در نظر گرفته شده برسیم. بی شک عقل، بزرگترینِ نعمت‌های خدا نزد ما و نافع‌ترین و ثمربخش‌ترین چیزها برای ماست... به لطف عقل است که ما به همۀ آنچه برایمان سودمند است دست می‌یابیم[9] و به واسطۀ عقل است که زندگی ما خوب و خوش می‌شود و توسط عقل است که ما به مراد و آرزویمان می‌رسیم...به واسطۀ عقل است که امور پیچیده و دور [از ذهن] را درک می‌کنیم و همچنین به لطف عقل است که امور پنهان و مبهم برایمان قابل فهم می‌شود... با عقل است که به شناخت خداوند باری نائل می‌شویم؛ شناختی که بزرگترین و سودمندترین چیزی است که نصیبمان می-شود...پس اگر عقل چنین ارزش و مرتبت و شکوهی دارد پس شایسته است که ما آن را بی ارزش نکنیم و آن را پایمال نکنیم و آنچه را حاکم است محکوم نسازیم و آنچه را پیشوا است برده نسازیم و آنچه را پیشرو است پیرو نسازیم؛ بلکه در

---

[8] -کراوس قسمت نخست [این مناظرات] را همراه با ردیۀ ابوحاتم رازی و رسالۀ احمد بن عبدالله کرمانی تحت عنوان عما أهمل أبوحاتم الجواب عنه من سؤال ابن زکریا الرازی در کتاب رسائل فلسفیة لمحمدبن زکریا الرازی بازنشر کرد. (رازی، 1939)

[9] - به تکرار عمدی کلمات که برای تأکید هرچه بیشتر بیان شده‌اند توجه کنید.

کارها بدان رجوع کنیم و حکم او را معتبر شماریم و در همه چیز به او اعتماد کنیم و تا هرکجا که پیش رفت پیش برویم و هرجا که توقف کرد متوقف شویم»(رازی، 1939: 17/1)

از همین قطعهٔ مهم می‌توان به شباهت فراوان بین دیدگاه رازی و ابن راوندی پی برد. ابن راوندی از زبان برهمنان می‌گفت: «براهمه می‌گویند که نزد ما و معارضانِ ما ثابت شده است که عقل بزرگترین نعمتی است که خداوند سبحان به مخلوقاتش عطا کرده و عقل همان [قوه‌ای] است که به واسطهٔ آن، خدا و نعماتش شناخته می‌شود و امر و نهی و ترغیب و ترهیب به دلیل وجود آن درست می‌گردد.»(قطعه شمارهٔ 3) اگر ابن راوندی بر پایهٔ چنین مقدمه‌ای نظریهٔ ابطال نبوت خود را استوار کرده می‌توان حدس زد که قصد رازی نیز از بیان چنین سخنانی دربارهٔ عقل اشاره به باطل بودن نبوت بوده است؛ به ویژه آنکه رازی بیش از ابن راوندی در ستایش عقل تأکید کرده است. ابن راوندی تنها تشخیص امر اخلاقی را به عقل نسبت داده در حالی‌که رازی از این نیز فراتر می‌رود و تشخیص امر الهی را نیز وظیفهٔ عقل برمی‌شمرد و می‌گوید: «با عقل است که به شناخت خداوند باری عزّوجل نائل می‌شویم». این گفته به این معناست که تا وقتی که ما با عقل می‌توانیم هم امور اخلاقی و هم امور الهی را تشخیص دهیم هیچ‌گونه ضرورتی برای قائل بودن به نبوت باقی نمی‌ماند زیرا نبوت نیز [بنا به ادعای مؤمنان] وظیفه‌ای جز شناساندن امور اخلاقی و الهی ندارد. اگر ما باشیم و همین یک عبارت ذکرشده از ابن راوندی (قطعهٔ شمارهٔ 3)، می‌توان به وی چنین پاسخ داد انبیا که تنها به بیان امور اخلاقی نمی‌پردازند بلکه بیان مسائل مربوط به خداشناسی نیز در حوزه وظائف ایشان است؛ اما چنین پاسخی را به سخن رازی نمی‌توان داد زیرا وی تأکید کرده که عقل مرجع تشخیص «همهٔ امور» است. وی با لحنی به ستایش عقل می‌پردازد که نزد بزرگترین خردگرایان تمام عصور حتی در دوران جدید نیز کمیاب است. باید در نظر بگیریم که فیلسوفان یونان از جمله افلاطون، با وجود آنکه به اقتدار کامل عقل اعتقاد داشتند اما باز هم برای وحی و الهام، شأنی از نوع پیامبری قائل بودند؛ اما رازی با وجود آنکه در بسیاری از امور پیرو افلاطون است در این مورد بر استاد خود پیشی گرفته است. در عصر جدید نیز بیشترِ مکاتب فلسفی همچنان برای ساحت «عقل‌گریز» نقش مهمی قائل‌اند.

با اطمینان می‌توان گفت که رازی آنگاه که این جملات: «پس اگر عقل چنین ارزش و مرتبت و شکوهی دارد پس شایسته است که ما آن را بی ارزش نکنیم و آن را پایمال نکنیم» یا «آنچه [=عقل] را حاکم است، محکوم نسازیم و آنچه را پیشوا است برده نسازیم و آنچه را پیشرو است، پیرو نسازیم» را بیان می‌کرده مقصودی جز طعنه به نبوت و ادیان نداشته و قصدش این بوده که اقتدار دینی خارج از حوزهٔ عقلانیت را که همان نبوت است نفی کند. بر اساس این شواهد ناگزیر باید کل این فصل از کتاب طب روحانی را از منظر نظریهٔ ابطال نبوت تفسیر کنیم وگرنه به مقصود اصلی نویسنده از این تأکیدات مکرر و متوالی پی نخواهیم برد. البته این اختصاص به رازی ندارد بلکه همهٔ ملحدان «عقل» را به‌عنوان قوه‌ای که در مقابل «نبی» قرار می‌گیرد ستایش کرده‌اند.

از آنجا که مقدماتی که بنیان نظری نظریهٔ «نبوت» هستند عیناً همان‌هایی است که نظریهٔ «امامت» و وظیفهٔ امامان نیز بر آن استوار شده است، اسماعیلیان بسیاری دست به کارِ ردیه‌نویسی بر آثار ملحدان شده‌اند و این یکی از دلایلی است که موجب شده بسیاری از ردیه‌ها در بین کتاب‌های اسماعیله یافت شود. حقیقت آن است که فرقه‌های اسماعیلی اعم از حقیقیه، باطنیه، قرامطه و به‌ویژه فرقهٔ سبعّیه با وجود اختلافی که بینشان موجود بوده همگی در این رأی متفق بودند که همهٔ علوم از امامان معصوم صادر می‌گردد و تنها از ایشان می‌توان علم را اخذ کرد. همچنان‌که ابن جوزی دربارهٔ وجه تسمیهٔ فرقهٔ «تعلیمیه» می‌گوید: «همانا مبدأ مذهب ایشان اعتقاد به باطل بودن رأی و ناروا دانستن تصرف عقل است. ایشان خلق را به فراگرفتن علم از امام معصوم دعوت می‌کنند و بر این عقیده‌اند که حجتی بر صحت هیچ علمی نیست مگر به واسطهٔ تعلیم [از جانب امام معصوم]»(ابن جوزی، 1932: 261) و همچنین می‌گوید: «بدان که مذهب ایشان ظاهرش رفض، باطنش کفر و سرآغازش عقیده به آن است که حجیت علوم انحصاراً از کلام امام می‌آید. ایشان منکر آن هستند که عقل [مستقلاً] در ادراک حق حجیت دارد»(همان:262) لذا طبیعی است که کسانی که چنین دیدگاهی دارند به هر آن‌کس که نظریهٔ نبوت را نقد کند حمله می‌کنند زیرا نظریهٔ نبوت [و بالمآل نظریهٔ امامت نزد اسماعیلیه] مبتنی بر این اصل است که خداوند برخی از مردم را بر دیگران برتری داده و این افراد برتر، مصدر معارف و هدایت مردم هستند.

بعد از آنکه رازی از منظر عقلانی و به‌طور عام نبوت را انکار می‌کند، می‌کوشد تا امکان وقوع آن را به گونه‌ای تفصیلی نیز نقد کند. وی در مناظره‌ای با ابوحاتم رازی در باب نبوت می‌گوید: «از کجا مطمئن شده‌اید که خداوند گروهی از مردم را به نبوت مخصوص گردانیده و آنان را بر دیگران برتری داده است؟ و ایشان را راهنمای مردم قرار داده و مردم را به وجودشان محتاج ساخته است؟ چگونه در حکمت خداوند حکیم این را مُجاز دانستید که وی پیامبرانی برای مردم برگزیند و گروهی را بر دیگران غالب گرداند و بدین وسیله بین مردم دشمنی را محکم سازد و نزاع‌ها را فراوان کند و مردم را به این سبب به هلاکت اندازد؟»(رازی، 1939: 295/1)

این نقد دربردارندهٔ دو پرسش است: 1- بر چه اساس خداوند «نبوت» را به گروهی اختصاص داده و ایشان را بر دیگران برتری داده است؟ 2- آیا همین برتری دادن گروهی بر گروهی دیگر، دلیل جدایی بین مردم نیست؟ و آیا این همان چیزی نیست که هم اکنون باعثِ نزاع بین پیروان ادیان گوناگون شده است؟

در رابطه با پرسش نخست، رازی بر این باور است که حکمت الهی اقتضا می‌کند که مردم از استعداد مساوی در کسبِ نفع و زیان و تشخیص بین خیر و شر برخوردار باشند تا اینکه به سبب برتری افرادی خاص بر دیگران نزاعی بین مردم پدید نیاید. واضح است که هر فردی به مرور پیروان و طرفدارانی پیدا می‌کند و این نهایتاً نتیجه‌ای جز شکاف بین مردم ندارد. لذا «شایستهٔ حکمتِ حکیم و رحمتِ رحیم آن است که به تمام بندگانش توانایی‌ِ شناختِ نفع و ضررشان را در عاجل و آجل عطا کند و برخی بندگان را بر دیگران برتری ندهد تا نزاع و اختلافی بین ایشان پدید نیاید که منجر به هلاکتشان شود. این شیوه بسیار بهتر است از اینکه خداوند بخواهد بعضی از مردم را پیشروِ دیگران قرار دهد. در اثر شیوهٔ دوم هر فرقه‌ای

سعی در تصدیق پیشوای خود و تکذیب پیشوایان دیگر می‌کند و در این راه برخی به روی دیگران شمشیر می‌کشند و در پی آن بلا دامن‌گیرِ همگان می‌شود و به سبب تعدی و جنگِ فرقه‌ها مردم کشته می‌شوند. همچنان‌که [هم‌اکنون] شاهد آنیم که بسیاری از مردم بر اثر نزاع‌های مذهبی کشته می‌شوند»(همان) ابوحاتم در پاسخ به سخن رازی می‌گوید: «ما همواره در عالم شاهد آن بودیم که گروهی پیشرو و گروهی پیرو همچنین گروهی عالِم و گروهی متعلم وجود داشته باشند و این چیزی است که در همهٔ ملل و ادیان برقرار بوده و سخنان اهل شرائع و همچنین اصحاب فلسفه که مرجعِ عقایدِ ما هستند نیز به این گواهی می‌دهد. ما شاهد آن هستیم که مردم از همدیگر مستغنی نیستند. همواره برخی از مردم به برخی دیگر نیازمندند و از آموختن از پیشوایان و عالمان بی‌نیاز نیستند. بر خلاف ادعای تو، خداوند به همهٔ مردم دانشِ شناختِ نفع و ضررشان در عاجل و آجل عطا نکرده بلکه ایشان را نیازمندِ عالمانی کرده است که از ایشان بیاموزند و پیشوایانی که به آنها اقتدا کنند و تربیت کنندگانی که ایشان را تربیت کنند. این پدیده‌ای واضح و آشکار است و هیچ‌کس نمی‌توان منکر آن شود مگر بهتان‌زننده‌ای که آشکارا قصد عناد و لجاج داشته باشد. از همهٔ اینها گذشته، تو خودت مدعی هستی که دانش فلسفی در اختیار داری؛ دانشی که جز تو کسی از آن بهره‌مند نیست لذا مردم در این زمینه به تو محتاج هستند و تو بر ایشان واجب می‌دانی که آن را از تو بیاموزند و به تو اقتدا کنند»(همان: 296) رازی در جواب می‌گوید: «من مدعی نیستم که این دانش تنها به من اختصاص دارد؛ لکن من در طلب آن رفتم ولی دیگران در آن سستی ورزیدند. دیگران نه به سبب ناتوانی در آن بلکه تنها به دلیل رویگردانی از این علم، از آن محروم ماندند. گواه بر گفتهٔ من آن است که هر یک از آن افرادی که از طلب علم رویگردان شده، در فهمِ امورِ معاش و تجارت و دخالت در این امور توانایی کسب کرده و در این زمینه‌ها به ترفندهایی دست یافته که از ترفندهای ما ظریف‌تر است و این‌همه به سبب آن است که وی همتش را در آن چیزها مصروف داشته است. اگر او نیز همتش را صرف چیزی می‌کرد که من کردم و در طلب آن چیزی بود که مطلوبِ من بوده به همان چیزی دست می‌یافت که من دست یافتم»(همان)

در پاسخ رازی طنینِ نظرات افلاطون و نظریهٔ تعلیم او به گوش می‌رسد؛ به ویژه گفته‌های افلاطون در رسالهٔ «منون». نزد رازی و همچنین نزد افلاطون مسئلهٔ اصلی، بیدار کردن و به‌فعلیت رساندن استعدادهای فطری در نفوس است؛ استعدادهایی که از بدو تولد در نفوس ما موجود است و وظیفهٔ ما تنها بیدار کردن این استعدادهای نهفته و به فعلیت رساندن قوای فطری است. علاوه بر این، رازی بر این باور است که همهٔ مردم با استعدادهای برابر به دنیا می‌آیند و تفاوت بین آنها حاصلِ اتفاقات بعدی است؛ اتفاقاتی که در ضمن آن یک فرد، برخی از قوای خود را بر دیگر قوا ترجیح می‌دهد و برای پرورش آنها تلاش می‌کند و توجه خود را معطوف به جنبه‌ای از وجود خود می‌کند و از دیگر جنبه‌ها باز می‌ماند. لذا وقتی ابوحاتم از او می‌پرسد: «آیا مردم همه از نظر عقل و همت و هوش برابر هستند یا نه؟» رازی پاسخ می‌دهد: «اگر دقیقاً همانند هم تلاش می‌کردند و دقیقاً مثل هم به آنها اشتغال می‌ورزیدند، همه در همت و عقل با هم برابر می‌شدند». (همان) البته ابوحاتم در اینجا نیز پاسخِ درخوری به رازی می‌دهد که ذکر آن در اینجا ضرورتی ندارد چون مقصود اصلی ما بیان دیدگاه رازی است.

راجع به پرسش دوم، رازی در کتاب مخاریق الانبیا به تفصیل سخن گفته است و این را از نقل قول‌های پراکنده‌ای که ابوحاتم از آن کتاب کرده می‌توان دریافت. رازی در آنجا در این باره اظهار نظر کرده که چگونه اختلاف بین انبیا به نزاع بین پیروان آنها انجامیده است. ابوحاتم نقل می‌کند که «ابوبکر رازی گوید: هم اکنون به گفته‌های این قوم و تناقضات بین آنها نظر می‌افکنیم (منظورش سخنان پیامبران علیهم السلام است): عیسی خود را پسر خدا می‌پندارد، موسی معتقد است که خدا پسر ندارد، محمد بر این باور است که او مخلوقی مانند سایر انسان‌ها است. مانی و زرهشت (=زردشت) با موسی و عیسی و محمد در مورد قدیم، وجودِ عالَم و سببِ خیر و شر اختلاف نظر دارند. مانی نیز با زرهشت بر سر کونین (= نور و ظلمت) و جهانِ مربوط به هریک از آنها مخالفت دارد. محمد معتقد است که مسیح کشته نشده، یهود و نصاری این گفتهٔ محمد را منکر شده‌اند و معتقدند مسیح کشته و به صلیب کشیده شده است» (رازی،1936: 362) رازی از این تناقضات چنین نتیجه می‌گیرد که نبوت باطل است زیرا بنیان نبوت بر این پایه استوار است که پیامبران، الهام و وحی را از خداوندِ واحد دریافت کرده‌اند و تا وقتی مصدرِ قول، یکسان باشد باید سخنانِ صادر شده از آن نیز یکسان باشد والا بایستی این تناقض و پریشانی در کلام را به خداوند برگردانیم و این وصفی محال برای خداوند حکیم است. از نظر رازی، وجودِ تناقض بین پیامبران، با در نظر گرفتن ادعای ایشان مبنی بر اینکه همهٔ سخنانشان از وحی الهی سرچشمه گرفته، تنها دلالت بر این دارد که ایشان افراد صادقی نیستند و نبوتی که ادعایش را دارند باطل است.

می‌توان مبانی نظری نظریهٔ رازی در مورد ابطال نبوت را در این سه مورد خلاصه کرد: 1- عقل به‌تنهایی برای شناخت امور خیر و شر و نافع و مضر در زندگی و همچنین برای معرفت اسرار الهی بسنده است و علاوه بر اینها برای تدبیر امور معاش و طلب علوم و صنایع نیز کفایت می‌کند. با وجود اینها دیگر چه حاجت به افرادی است که وظیفهٔ هدایت مردم را خاص خود می‌دانند؟ 2- بی معنی است که بپنداریم خداوند برخی از مردم را بر دیگران برتری داده و وظیفهٔ هدایت همه مردم را مخصوص افراد [معدودی] کرده است زیرا همهٔ مردم در حالی متولد می‌شوند که از نظر عقل و هوش مساوی‌اند لذا تفاوت بین مردم ناشی از مواهب فطری و استعدادها [ی طبیعی] نیست بلکه تنها به سبب پرورش، جهت دهی و تربیت این مواهب و استعدادها است. 3- گفته‌های انبیا یکدیگر را نقض می‌کند و تا وقتی ایشان مدعی‌اند که از جانبِ مصدرِ واحد که خداوند است سخن می‌گویند باید دانست که ایشان حقیقت را نمی‌گویند و بر این اساس نبوتشان باطل است.

نقد ادیان

رازی کار خود را پیش می‌برد و پس از نقد نبوت به نقد ادیان منزَل به‌عنوان نتیجهٔ منطقی ابطال نبوت می‌پردازد. وی معتقد است تا وقتی ریشهٔ چیزی نادرست باشد تمام نتایج حاصل از آن نیز نادرست خواهد بود و دقیقاً بر این نکته تأکید می‌کند که چون نبوت باطل است همهٔ نتایج و ملزومات آن نیز باطل است. رازی در این نقد، به ادیان به‌طور عام نظر دارد بی آنکه

بین آنها تفاوتی قائل باشد. معنی چنین نقدی در بردارندهٔ دو نکته است یکی این‌که الحادِ رازی به نمایندگی از دینی خاص و علیهِ دین دیگر نبوده و دوم این‌که الحادِ وی تنها متوجهِ اسلام نمی‌شده است. در ادامه خواهیم دید که وی پس از آنکه تناقض‌های بین ادیان اصلی را بیان می‌کند به نقد یک یک آنها نیز می‌پردازد.

محمدبن زکریای رازی دربارهٔ دین یهود می‌گوید: «یهودیت می‌گوید که طبقِ گفتهٔ موسی، خداوند قدیم، غیرمصنوع و غیر مؤلَّف است؛ منافع، خداوند را منتفع نمی‌کند و ضررها نیز وی را متضرّر نمی‌کند. با وجود این در تورات می‌خوانیم که او [=موسی؟] دنبه را بر آتش می‌گذارد تا بوی آن خوشایند پروردگار سبحان گردد. چگونه می‌توان این دو دیدگاه متضاد را با هم جمع کرد؟ از طرفی اعتقاد به ثبات خداوند و تأثیرناپذیری او از چیزهای دیگر و از طرف دیگر باور به اینکه خداوند از بوهای خوش تأثیر می‌پذیرد؟ در تورات سخنانی دیگری نیز می‌یابیم که با اعتقاد به اینکه خداوند غیر مصنوع و غیر مؤلَّف است تناقض دارد. در تورات این مطلب است که او [=خداوند] در قدیم‌الایام به صورت پیرمردی سفید موی و سفید ریش بوده است. این تشبیه و تجسیم است و بیانگر آن است که خداوند مؤلَّف و مصنوع است. چگونه می‌توان این قول را با گفتهٔ پیشین قابل جمع دانست؟ هیهات هیهات! اگر از مبحث طبیعتِ خداوند به سراغ مبحث صفاتِ خداوند برویم می‌بینیم که در تورات اوصافی به خداوند نسبت داده شده که با مقام خداوندی هیچ سنخیتی ندارد. در تورات این مطلب آمده که شما را چه شده که چیزهای ناقص و نادرست[10] را به نزدیک من می‌آورید؟ آیا درنیافتید که اگر چنین چیزهایی را برای دوستانِ خود هدیه برید آنان از پذیرش هدایای شما، مگر هدایای سالم از میان آنها، خودداری می‌کنند؟ و همچنین در تورات این مطلب است که برای من بساطی از ابریشمِ خوش‌ساخت و خوانی از چوب شمشاد برگیرید. سپس ملحد [=رازی] می‌گوید: این سخنان بیشتر به کلام فقرا شباهت دارد، نه سخنان خداوندِ غنیِ حمید. رازی بیش از آنچه ذکر شد از تورات نقل می‌کند و بر آنها اشکال وارد می‌آورد»(رازی، 1939: قطعهٔ 8) ابوحاتم به دیگر قسمت‌های تورات که رازی به آنها اشکال وارد کرده اشاره نمی‌کند اما از همین مقدار نیز مشخص است که رازی، نقدهای مفصل و مستمری به تورات داشته و کوشیده تا تناقضات آن را به معرض نمایش بگذارد. این موضوع از نقطه‌نظر دیگر نیز جالب است و آن وسعت اطلاع رازی از محتوای کتاب‌های آسمانی است.

رازی دقیقاً به همین نحو، مسیحیت را نقد می‌کند و می‌گوید: «نصرانیان چنین می‌پندارند که عیسی، وجودی قدیم و مورد پرستش (مربوب) است. عیسی از طرفی گفته که آمده‌ام تا تورات را تکمیل کنم اما از طرفی دیگر شرائع تورات را نسخ کرد و قوانین و احکامش را تبدیل کرد. همچنین نصرانیان می‌پندارند که عیسی همان پدر، پسر و روح القدس است». (همان) مطابق این نقل قول، نخستین نقد رازی به مسیحیت آن است که ایشان عیسی را موجودی قدیم و غیر مخلوق در کنار خداوند می‌دانند و این چیزی است که به شرک می‌انجامد. دومین نقد رازی متوجه مسیح است چون درحالی‌که می‌گفت برای تکمیل تورات آمده اما در واقع دست به نسخ شرائع تورات زد و احکامش را تبدیل کرد. سومین نقد رازی نیز متوجه

---

[10] – عرجاء و عوراء

این باور مسیحیان است که مسیح یا خداوند، وجودی سه‌گانه یعنی پدر، پسر و روح القدس است. از نظر رازی در مسئلهٔ اول کفرِ آشکار وجود دارد و در مسئلهٔ دوم تناقضِ مبرهن موجود است و در مسئلهٔ سوم نیز خلاف‌گوییِ واضحی مشاهده می‌شود.

وی به همین نحو به سایر ادیان نیز می‌تازد و از امور متناقض یا محالی که در آنها می‌بیند پرده برمی‌دارد. ابوحاتم می‌گوید: «سپس [رازی] دعاوی‌ای را که مجوس از قول زرهشت در باب اهرمن می‌گویند ذکر می‌کند. همچنین به مدعیات مانی اشاره می‌کند از جمله اینکه وی می‌گوید کلمه از پدر جدا شد و کلمه، شیاطین را از هم درید و کشت و اینکه می‌گوید آسمان از پوست شیاطین است و اینکه می‌گوید رعد همان صدای [=جرجره] عفاریت است و اینکه زلزله، شیاطینِ زیرِ زمین را به جنبش درمی‌آورد. اینکه مجوس معتقدند که مانی، شاپور را که «شابرقان[1]» را برایش نگاشته بود به هوا برد و وی را در آنجا پنهان کرد و اینکه روحِ مانی از چنگال آنها نجات یافت و مجاور چشمهٔ خورشید گشت و در آنجا یک ساعت و شاید روزها توقف کرد. رازی مُحالات دیگری مثل آنچه یاد شد نیز ذکر می‌کند، [اما باید دانست که] همهٔ اینها ساختهٔ افرادی است که در دین مجوسیت و مانویت بدعت نهادند و این مجعولات را با برخی روایات از کتب آسمانی و آثار انبیا آمیختند و آنها را به پیامبرانِ پاکِ خداوند که از همهٔ اینها مبرا هستند نسبت دادند. رازی چنین انگاشته که این مجعولات از سنت آن ادیان است و در آنها اختلاف و تناقض یافته است و از آنها برای انکار نبوت استفاده کرده است»(همان)

چنین نقدهایی به دیانت مانوی و زردشتی، ما را متوجه پیشرفت شگفت پدیدهٔ الحاد در اسلام می‌کند. پیش از این شاهد بودیم که زندقه‌ای که زندیقان نخستین در قرن دوم ه ق بدان منسوب می‌شدند چیزی جز تمایل به دیانت مانوی و زردشتی نبود اما در زمانِ رازی الحاد در اسلام تا آن اندازه پیش رفته بود که همین دو مذهب نیز از گزند نقد ملحدان برکنار نماندند و با آنها همچون سایر ادیان برخورد می‌شد. این پدیده به خودیِ خود نشان می‌دهد که رازی الحاد در اسلام را به بالاترین حد خود رسانده بود. رساله‌های مستقلی نیز در رد مانویت به رازی نسبت داده شده است که از جملهٔ آنها کتاب فیما جری بینه (رازی) و بین سیسن المنانی و الرد علی سیسن الثنوی است. (ابن ندیم، 1929: 416)

مشخص است که رازی از کدام زاویه، دیانت زردشتی و مانوی را نقد می‌کند. وی به تفسیر اسطوره‌ای و غیر عقلانی از پدیده‌های طبیعی در این دو دین اعتراض می‌کند، هرچند وی در نقد ادیان هرگز به این مقدار اکتفا نمی‌کند. برای نمونه به این پرسش و پاسخ وی با یکی از ناقدانش توجه کنید: «اگر آنگونه که تو ادعا می‌کنی ادیان حاوی آموزه‌های متناقض و محال هستند، چطور می‌توان علاقهٔ توده‌های عظیم مردم به ادیان را تفسیر کرد؟ و چطور می‌توان انتشار فراگیر ادیان را توضیح داد؟ ادیان تا آن حد فراگیرند که [همهٔ بشر را در برگرفته و] جز نوادر، انسانی یافت نمی‌شود که به یکی از ادیان باور نداشته باشد. از طرف دیگر چگونه می‌توانی تعداد اندک پیروان فلاسفه و اصحاب عقل را که از نظر تو بر حق هستند

[1] – کتاب «شابرقان» از کتاب‌های مانی است

توجیه کنی؟» رازی به این اعتراض قابل پیش بینی چنین پاسخ می‌گوید: «دینداران دینشان را از روی تقلید از رهبرانشان پذیرفته‌اند و اندیشه و بحث در باب اصول [دین] را کنار نهاده‌اند. ایشان در این امر پافشاری و دیگران را از بحث و اندیشه منع کرده‌اند و از رهبران خود روایاتی را نقل کرده‌اند که وجوبِ ترکِ اندیشه‌ورزی در دیانت را می‌رساند و کفر کسانی را که با این روایات مخالفت کنند حتمی دانسته‌اند. اینها چند نمونه از این دست روایات است: «جدل و شک در دین کفر است[1]»؛ «هرکس دین خود را در معرض قیاس قرار دهد تا جهان باقی است در اشتباه خواهد ماند[2]»؛ «در الله تفکر نکنید بلکه در مخلوقات وی اندیشه کنید[3]»؛ «قَدَر، سِرّ الهی است و در آن بحث و مناقشه نکنید[4]»؛ «از تعمق دوری کنید، چه بسیار از پیشینیان که بر اثر تعمق هلاک شدند[5]» سپس می‌افزاید: «اگر از کسانی که مدعیِ صحتِ قولِ پیامبران هستند، مطالبهٔ دلیل کنی از خشم از جا می‌پرند و شخصی را که از ایشان مطالبهٔ دلیل کرده مهدورالدم می‌شمارند و از اندیشه-ورزی نهی می‌کنند و [دیگران را] بر قتل مخالفانشان تحریک می‌کنند. به این دلایل است که حقیقت کاملاً مدفون شده و مکتوم مانده است». همچنین «ملحد [=رازی] می‌گوید: دینداران، حلق‌هایشان را با گفتن اکاذیب و خرافات چاک می-کنند و با دروغ و بهتان، برای ما از «فلان عن فلان» نقلِ حدیث می‌کنند و روایاتی ذکر می‌کنند که دارای اخبار متناقض است. این همه به سبب آن است که در اثر گذر زمان به مذهبشان انس و عادت پیدا کرده‌اند و به گفته‌های [علمای] صدرنشینِ ریش‌بزی فریفته شده‌اند. برخی از روایاتی که نقل می‌کنند، وجوبِ خلقِ قرآن را می‌رساند و پاره‌ای دیگر خلق قرآن را نفی می‌کند. برخی روایات علی را برتر می‌داند و برخی از روایات، شخصی غیر از علی را مقدم می‌شمارد. پاره‌ای از روایات قَدَر را نفی می‌کند و پاره‌ای دیگر اجبار را انکار می‌کند. برخی روایات لزوم تشبیه را می‌رساند و... ملحد این بحث را ادامه می‌دهد و ما کراهت داریم که این کتاب را با نقل سخنان بیشتر از وی طولانی کنیم». علاوه بر این «ملحد می‌گوید: عوامل فریفته شدن آنها و طبیعی قلمداد کردن دین و عادت کردن به آن عبارت است از: درازیِ ریشِ بزی، لباس سپید افرادی از مردان و زنان و کودکان ضعیفی که گرد پیشوایان دین جمع می‌شوند و همچنین طولِ زمان». (رازی، 1939: قطعهٔ 2)

رازی در این قطعهٔ گزنده به بیان عوامل گرایش مردم به ادیان می‌پردازد و تأثیر متولیانِ دین در این گرایش را گوشزد می‌کند. وی عامل [اصلی] استمرار دین‌داری را «تقلید» می‌داند. از نظر رازی متولیانِ دین، نسل به نسل دین را به ارث برده‌اند و به حکمِ وراثت و استمرار، دین کم کم به نیرویی مسلط بر نفوس تبدیل شده است. از طرف دیگر متولیان دین با تهدید و ترساندن مردم تلاش کرده‌اند ایشان را از آزمودن معتقدات خود منصرف کنند. ایشان این کار را از راه‌های گوناگون از جمله از طریق ساختن عبارات انجام می‌دهند. آنها در هیئتِ عبارات مردم را از غور در ادیان برحذر می‌دارند و بلکه به

[1] – الجَدَل فی الدین و المِراء فیه کُفر
[2] – من عَرَض دینه للقیاس لم یزل الدهرَ فی التباس
[3] – لا تتفکّروا فی الله و تفکروا فی خَلقه
[4] – القَدَر سِرّ الله فلا تخوضوا فیه
[5] – إیاکم و التعمقّ فإن من کان قبلکم هَلَک بالتعمق

مردم امر می‌کنند که از این کار اجتناب کنند. همچنین متولیان دین، مسائل دینی را در هاله‌های رازآمیز و نقش و نگارهای رنگارنگ فرو می‌برند تا بدین وسیله بر پیچیدگی و رازناکی آن بیفزایند و آن را تبدیل به امر مقدس کنند تا هیچ انسانی فکر تجاوز به حریم آن را به ذهن خود خطور ندهد.

از این قطعه چنین برمی‌آید که رازی پدیدهٔ دینداری را معلول این عوامل می‌داند: 1- تقلید؛ رازی با این نظریه، انگشت بر یکی از مهم‌ترین عوامل نشر و رسوخ و استمرار باورها می‌گذارد. این عاملی است که جامعه‌شناسان جدید و در رأس آنها گابریل تارد[1] و گوستاو لبون[2] نیز بدان توجه کرده‌اند. 2-سلطه؛ هنگامی که متولیان دین، وابستهٔ سلطان شوند شأن و شوکتی در ادارهٔ امور می‌یابند؛ از جمله این فرصت برایشان فراهم می‌شود که اگر قادر به اقناع مردم نبودند بتوانند باورهای خود را به زور به ایشان تحمیل کنند. 3- مظاهرِ خارجی؛ متولیان دین با توسل به مظاهر خارجی می‌کوشند که دهشت و ترس در جان ساده‌دلان از جمله مردان ضعیف و زنان و کودکان پدید آرند و از طریق این افراد باورها را در بین سایر گروه-های جامعه تسری دهند. 4- خو گرفتن در طول زمان؛ عادت کردن به امری خاص و استمرار یافتن آن در طول زمان باعث می‌شود معتقدات از یک مجموعه باورها که زمانی بدان گردن نهاده شده به پدیده‌ای طبیعی و غریزی تبدیل شود. به نظر می‌رسد که رازی به این عامل روانشناختی یعنی اینکه چگونه یک امر عادی در گذرِ زمان تبدیل به یک امر طبیعی می‌شود توجه خاصی داشته است. این را از آنجا می‌توان دانست که ابن ندیم در الفهرست در بین رسائل او از رساله‌ای به نام رسالة فی العادة و أنها تحول طبیعة نیز یاد می‌کند. (ابن ندیم، 1929: 420)

رازی پس از بیان این عوامل چهارگانه، به موضوع وجود تناقض در ادیان بازمی‌گردد تا همانطور که از این موضوع برای بطلان نبوت استفاده کرد بار دیگر از آن برای ردِ ادیان بهره گیرد. وی از وجود تناقض در روایات متولیان دین نتیجه می‌گیرد که سخنانشان باطل است. وی در اینجا از همان حربه‌ای استفاده می‌کند که پیش از وی، ابن راوندی استفاده کرده بود و آن زیر سؤال بردن ارزش روایات مربوط به احادیث و اخبار دینی است. گویی که رازی به جریانی می‌پیوندد که منتقد حجیت «تواتر» بودند و می‌دانیم که تواتر پدیده‌ای است که قسمت اعظم اخبار دینی بدان اتکا دارد. (رازی، 1939: قطعهٔ 2) به نظر منتقدان اگر تواتر حقیقتاً بنیان درستی داشت نباید احادیث مختلف در مسائل اصلی مثل مسئلهٔ خلق قرآن و قَدَر یکدیگر را نقض می‌کردند. آنچه ابوحاتم نقل کرده نشان می‌دهد که رازی مسائل مهمی را که در موردشان احادیث متناقض وجود دارد، یکی یکی استقصا کرده و با روشی تاریخی آنها را مورد نقد شدید قرار داده است. کاش جزئیات سخنان وی در این نقدها را در اختیار داشتیم تا می‌توانستیم میزان دقت وی را در به‌کارگیری روش تاریخی بسنجیم.

---

[1] – Gabriel Tarde

[2] – Gustave Le Bon

نقد کتاب‌های مقدس

محمدبن زکریای رازی ضمن نقد ادیان، توجه خاصی نیز به نقد کتاب‌های مقدس دارد. وی در اینجا نیز می‌کوشد وجودِ امور متناقض و محال در کتب مقدس را به‌عنوان دلیلی بر عدم اعتبار آنها معرفی کند. نقد وی به‌ویژه متوجه تشبیه و تجسیم است. وی تورات، قرآن و احادیث نبوی را از این منظر نقد می‌کند. طبق گفتهٔ ابوحاتم رازی به ظاهرِ فرمان موسی علیه السلام در تورات دربارهٔ سفره و خوان و قرار دادن دنبه و نوشیدنی بر آتش- برای آنکه بویشان خوشایند پروردگار باشد- اشاره می‌کند و همچنین بر اینکه [طبق گفتهٔ تورات] خداوند در روزگار عتیق به صورت پیرمردی سپیدموی و ریش بوده انگشت می‌گذارد. رازی علاوه بر این به راویان حدیث و بزرگان امت [اسلام] نسبت نادانی می‌دهد و به سبب نقل احادیثی که وی مدعیِ وجودِ تناقض و نشانه‌های تشبیه در آنها است از ایشان با زشتی و درشتی یاد می‌کند. از جمله این حدیث از پیامبر (ص) که فرمودند: «من پروردگارم را در بهترین صورت دیدم، او دستش را میان دو کتف من نهاد تا آنجا که من سردی سرانگشتانش را در سینهٔ خود حس کردم[1]». همچنین وی آیاتی از قرآن را که ظاهر الفاظش دلالت بر تشبیه می‌کند ذکر می‌کند، مثل این گفتهٔ خداوند عزوجل: «ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ»(طه: 5) و این گفته: «وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ»(الحاقة: 17) و این گفته: «ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ»(غافر: 7)؛ و همچنین این سخن پیامبر (ص): «یک طرف عرش بر دوش اسرافیل است و آن از گرانباری ناله می‌کند...[2]». (رازی، 1939: قطعهٔ 9)

رازی در اینجا به آن نوعِ رویکرد عقلانی در تفسیر از آیات که معتزله خصوصاً در دو قرن دوم و سوم ه ق اتخاذ کرده بودند، علاقه‌ای نشان نمی‌دهد. شاید وی چنین می‌پنداشته که این رویکرد صرفاً نوعی تأویل است و تأویل هم راهی است برای نجات آیاتی که ظاهرشان منافیِ کمالِ الوهیت است. رازی به‌عنوان یک ملحد به تأویل وقعی نمی‌نهد چه در نظر او و هم‌فکرانش تأویل صرفاً نوعی فریب و نیرنگ است. ملحدان همواره در مواجهه با ادیان، نص و آنچه را صراحتاً از نص بر می‌آید معتبر می‌شمردند.

ما از اینکه رازی تا چه حد در نقد کتاب‌های مقدس دیگر پیش رفته بی اطلاعیم اما چنین به نظر می‌رسد که وی کوشش کرده تا در وهلهٔ نخست تقابل کتاب‌های مقدس با یکدیگر را نشان دهد و در وهلهٔ دوم نقد خود را به محتوای کتاب‌های مقدس به‌تفصیل ایراد کند. برای نمونه وی از زاویهٔ دیدِ مانویت به نقد یهودیت و آثار آن پرداخته است. ابوحاتم می‌گوید: «وی [=رازی] به دعاوی مانی استناد کرده بود که می‌گفت موسی (ع) از فرستادگان شیاطین است. رازی گفت: هرکه بخواهد در این زمینه اطلاع یابد باید کتاب سِفرالاَسفار[3] مانی را بخواند تا از سخنان شگفت انگیز آنها در باب یهودیت از

[1] – رأیت ربی فی أحسن صورة و وضع یده بین کتفی حتی وجدتُ بَردَ أنامله بین ثدیی

[2] – جانب العرش علی مَنکِب إسرافیل وإنه لیئط أطیط الرَّحل الجدید

[3] – در اصل: «سفر الأَسرار». این کتاب اصلی مانی است و ابن ندیم در الفهرست ابواب آن را بیان کرده است (ابن ندیم، 1929: 470)

زمان ابراهیم تا زمان عیسی (ع) آگاهی یابد». (همان: قطعهٔ 10) ظاهراً رازی به همین نحو، مسیحیت را از منظر مطالب قرآن در مورد تحریف انجیل نقد می‌کند؛ هرچند که این قسمت از نوشته‌های وی به دست ما نرسیده است. به همین سیاق قرآن را به دلیل وجود برخی مطالب مخالف با مسیحیت و یهودیت مورد نقد قرار می‌دهد و می‌گوید: «قرآن با باورهای یهودیان و نصرانیان در مورد قتل مسیح (ع) مخالفت می‌کند زیرا یهود و نصاری معتقدند که بدون تردید مسیح به صلیب کشیده شده و به قتل رسیده اما قرآن می‌گوید که بی‌شک او به صلیب آویخته نشده و به قتل نرسیده بلکه خداوند وی را به سمت خویش بالا برده است»(همان: قطعهٔ 12) وی از مقابل هم قرار دادن کتاب‌های مقدس تنها به دنبال یک نتیجه است و آن این که کتاب‌های مقدس، همه دروغین هستند زیرا تناقص بین مطالبی که ذکر شد و امثال آنها، مادام که ادعا می‌شود همه‌ی این کتاب‌ها به یک منبع الهی باز می‌گردند، به ما اجازه می‌دهد که همهٔ آنها را کذب بدانیم.

رازی در نقد کتاب‌های مقدس احتمالاً بیش از همه به قرآن توجه داشته است. وی می‌گوید: «به خدا قسم از سخنتان که قرآن را معجزه می‌خوانید در شگفت شده‌ایم در حالی‌که این کتاب مالامال از تناقض است. قرآن، اساطیر الاولین است و اساطیر الاولین نیز چیزی جز خرافات نیستند.» (همان) وی اعجاز قرآن را در اینجا به همان شیوهٔ ابن راوندی مورد هجوم قرار می‌دهد و از منظر نظم و تألیف و معنا بر آن خرده می‌گیرد.

رازی دربارهٔ نظم و تألیف قرآن می‌گوید: «شما مدعی هستید که معجزه‌ای که به آن باور دارید-قرآن- [هم‌اکنون] قائم و حاضر است و می‌گویید: «هرکه می‌خواهد آن را انکار کند، باید چیزی مثل آن را عرضه کند» (همان: قطعهٔ 16) و سپس می‌گوید: «اگر از نظر ویژگی‌هایی که کلام را برتری می‌بخشد، چیزی شبیه قرآن می‌خواهید ما قادریم که هزار [نمونهٔ] شبیه به قرآن از سخنان بلیغان و فصیحان و شعرا به شما عرضه کنیم و علاوه بر آن می‌توانیم نمونه‌هایی بیاوریم که از نظر الفاظ روان‌تر، از نظر معانی گزیده‌تر، از نظر شیوهٔ بیان و عبارت بلیغ‌تر و از نظر سجع خوش‌ساخت‌تر از قرآن باشد و اگر به اینها راضی نشدید ما نیز از شما همان چیزی را می‌خواهیم که شما از ما می‌خواهید»(همان) شباهت بین این گفتهٔ رازی و این سخن ابن راوندی آشکار است: «ما در خلال سخنان اکثم بن صیفی، قطعاتی زیباتر از «إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ» می‌یابیم»(قطعهٔ شمارهٔ 22) هرچند که رازی مشخصاً نام فرد بلیغی را ذکر نکرده است.

نقد کنایه‌آمیز رازی به نظم قرآن را می‌توان به چهار بخش تقسیم کرد: الفاظ، ترکیب‌ها، توانایی بیان یا فصاحت و موسیقی لفظی. رازی بر این باور است که در نوشته‌های بلیغان الفاظی روان‌تر از الفاظ قرآن به کار رفته و احتمالاً مقصودش از «روانیِ لفظ» نداشتن تعقید و سهولت الفاظ بوده است. علی رغم آنکه رازی به بلیغان مشخصی اشاره نکرده اما احتمال دارد که به ابن مقفع و الفاظ سهلی که وی در نوشته‌هایش به کار می‌برده نظر داشته است. با توجه به اینکه رازی ذوق علمی داشته می‌توان چنین پنداشت که سلیقهٔ وی بیشتر به سوی دقت و سادگی میل می‌کرده و نه فخامت و شکوه لفظ و از اینرو وی اسلوب علمی مانند اسلوب ابن مقفع را بیش از اسلوب‌های انشائی می‌پسندیده است. در وهلهٔ دوم وی قرآن را از نظر «روش ترکیب» یا به‌معنای دقیق‌تر از نظر «اسلوب» نقد می‌کند و به پیچیدگی و تطویل و تکرار عبارات قرآن خرده

می‌گیرد. ذوق علمی وی در رابطه با کیفیت اسلوب نیز خود را نشان می‌دهد. چنین به نظر می‌رسد که وی اسلوب‌های مطولی را که دارای فواصل و معانی مکرر باشد نمی‌پسندیده و لذا از وی انتظار نمی‌رود که به اسلوبی چون اسلوب جاحظ نیز علاقه‌مند بوده باشد. وی در گام بعد قرآن را از بُعد «بلاغت و فصاحت» یا همان «توانایی بیانِ معنیِ مورد نظر با آسان‌ترین روش» نقد می‌کند. این توانایی همان چیزی است که در روزگار وی بزرگترین معیار بلاغت شمرده می‌شد[1]. رازی در پایان اشاره‌ای هم به بُعد موسیقایی در نظم قرآن می‌کند و می‌گوید در کلامِ نویسندگانِ بلیغ نمونه‌هایی وجود دارد که از نظر سجع از قرآن خوش‌ساخت‌تر [=أشکَل] است؛ مرادش از «أشکل» در اینجا پخته‌تر [=أنضج] یا به عبارتی دیگر موسیقایی‌تر است. احتمال دارد رازی به این دو اعتبار چنین ایرادی را مطرح کرده باشد: نخست آنکه قرآن در برخی از سجع‌هایش «قرابت حروف آخر» را رعایت کرده اما «تساوی حروف» را نادیده گرفته در حالی‌که در سجع پسندیده‌تر آن است که حروف آخر [از جهت قرابت و تساوی] مشابه هم باشند و دیگر اینکه ممکن است رازی چنین در نظر داشته که سجع خوب، سجعی است که کاملاً طبیعی و مخفی باشد به‌گونه‌ای که مخاطب حس نکند گوینده با قصد قبلی یا متکلفانه آن را بیان کرده است.

رازی قرآن را از نظر معنایی نیز از چند جنبه مورد انتقاد قرار می‌دهد. البته نقد وی به معنای قرآن با نقد ابن راوندی متفاوت است و این به دلیل آن است که ذهن ابن راوندی در فضای کلامی-دینی جولان می‌کرد لذا نقدهایش نیز در همین حیطه است در حالی‌که ذهن رازی در فضای علمی سیر می‌کرد. رازی سه نقد به قرآن از جنبه معنایی وارد کرده است: نخست اینکه قرآن مشحون از اساطیر الاولین است. دوم اینکه برخی از اجزای قرآن اجزای دیگرش را نقض می‌کند. سوم اینکه فایده‌ای از قرآن حاصل نمی‌آید. رازی می‌گوید: «واللّه در شگفت شده‌ایم از سخنان ایشان دربارهٔ قرآن که چیزی جز اساطیر الاولین نیست و علاوه بر آن، مشحون از تناقض است و فایده‌ای نمی‌رساند و از بَیِّنه تهی است»(همان: قطعهٔ 16)

در بین نوشته‌هایی که از رازی به‌جا مانده مطلب مفصلی دربارهٔ «اساطیر الاولین» بودن قرآن وجود ندارد اما می‌توان حدس زد که نقد او به قرآن از این جنبه دنبالهٔ نقد وی به تورات است. رازی بعد از آنکه به روشنی می‌گوید که گفته‌های تورات، اسطوره‌ای است می‌افزاید که این همان مطالبی است که قرآن نیز آنها را تکرار می‌کند: «و آن دیگری (قرآن) نیز پر از اساطیر الاولین است که چیزی نیست جز خرافات.»(همان: قطعهٔ 11) آنگونه که ابوحاتم می‌گوید، نقد رازی به تورات به ویژه متوجه حوادث پیامبری دانیال نبی است. بسیار علاقه‌مند بودیم که بدانیم رازی چگونه به این نقد تاریخی پرداخته تا از این جنبه از فعالیت‌های عقلانی وی نیز مطلع می‌شدیم.

پیش از این دیدگاه رازی در مورد وجودِ تناقض در قرآن را تبیین کردیم. این دیدگاه رازی به ویژه ناظر به مسئلهٔ تجسیم و تشبیه و همچنین جبر و اختیار بود. از نظر وی تجسیم و تشبیه در تقابل است با آیاتی از قرآن که خداوند را اینگونه وصف

---

[1] – دلیل این امر به ویژه به سبب نفوذ کتاب خطابه ارسطو و حواشی آن و تأثیرگذاری آن بر مطالعات بلاغی آن دوره بوده است همچنان‌که در کتاب نقد النثر قدامة بن جعفر نیز این تأثیر را می‌توان دید.

می‌کند: «لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٌ»(الشوری: 11) و همچنین می‌گوید که در قرآن برخی آیات دلالت بر جبر و برخی دیگر دلالت بر اختیار دارند. احتمال دارد که رازی این‌دست مسائل را از کتاب‌های کلامی وام گرفته باشد.

رازی در زمینهٔ نقد معنایی قرآن بیشترین توجهش را به جنبهٔ سوم معطوف کرده است و یا لااقل می‌توان گفت که از متونی که در اختیار ما است چنین بر می‌آید. او در اینجا در وهلهٔ اول در پی آن است که حجت طرفِ نزاعش را برای خودِ او تکرار کند. طرفِ نزاع رازی به وی می‌گوید: «هرکس آن [=اعجاز قرآن] را انکار کند باید چیزی همانند قرآن عرضه کند» رازی نیز در پاسخ می‌گوید: ما نیز همین را به شما می‌گوییم که چیزی همانند مطالب کتاب‌های اصول هندسه و المَجسطی و غیره را عرضه کنید. او با این تحدی در پی آن است که بگوید که این حجت می‌تواند علیه قائلین به آن نیز به کار رود. وی به‌طور کلی بر این باور است که در توان انسان نیست که کاملاً همانند چیزی را بیاورد که شخص دیگری عرضه کرده است. رازی علاوه بر این در صدد آن است که روشن کند که فایدهٔ حاصل از این کتاب‌های علمی و امثال آنها عموماً از نفع قرآن و کتاب‌های دینی بیشتر است زیرا کتاب‌های دستهٔ اول حاوی دانش است که منشأ فایده برای زندگی مردم و احوال دنیای آنان است در حالی‌که قرآن (و به همین نحو سایر کتاب‌های دینی) منفعتی در بر ندارند. وی بر این باور است که اگر قرار است سخن از اعجاز و حجت در میان بیاید، شایسته است که این قبیل کتاب‌های علمی بدان موصوف شوند. رازی می‌گوید: «اگر قرار باشد کتابی را حجت بدانیم شایسته‌تر است که کتاب‌های اصول هندسه و المجسطی که منجر به شناخت حرکات افلاک و ستارگان می‌گردند و همچنین کتاب‌های منطق و کتاب‌های پزشکی که در بردارندهٔ دانشی‌اند که برای بدن‌ها سودمندند حجت نامیده شوند نه کتاب‌هایی که نفع و ضرری نمی‌رسانند و مجهولی را معلوم نمی‌کنند؛ و منظورش از این گفته قرآن عظیم بوده است. همچنین رازی گفته آنگاه که برهان و بیان در کار نباشد و تنها ادعایِ حجت بودن چیزی وجود داشته باشد، هرکسی قادر است به تأویل خرافات بپردازد و تأویل موضوعی است که اگر طرفِ نزاع ما را بدان فراخواند ما وی را بدرود می‌گوییم و او را با مستیِ هوی و غفلتش تنها می‌گذاریم با آنکه ما قادریم چیزهایی از قبیل شعر نیک و خطبه‌های بلیغ و رسائل بدیع عرضه کنیم که برتر از چیزی است که وی ارائه کرده و همچنین سخنانی فصیح‌تر و روان‌تر و مسجع‌تر از قرآن بیاوریم. مواردی که ذکر شد تنها در مورد برتری خودِ سخن [از جنبهٔ ادبی] است اما اگر موضوع، مقایسه بین سخن [ادیبانه] و کتاب [علمی] باشد باید گفت که کتاب‌های فراوانی هستند که حاوی فواید بسیارند در حالی‌که در قرآن هیچ‌یک از این فواید وجود ندارد. ویژگی شاخص قرآن تنها از جنبهٔ سخنورانه [و ادبی] آن است و از این که ذکر کردیم خالی است»(همان: قطعهٔ 17)

رازی در اینجا نیز می‌کوشد به بیان نفعی که از کتاب‌های علمی برای بهبود زندگی مردم در دنیا حاصل می‌شود اشاره کند در حالی‌که مدعی است که کتاب‌های دینی از چنین منفعتی بی بهره‌اند لذا نتیجه می‌گیرد که فایدهٔ حاصل از کتاب‌های علمی بیش از کتاب‌های دینی است. ابوحاتم نیز می‌کوشد سخنان وی را رد کند اما نکتهٔ جالب آنجاست که در پاسخ

ابوحاتم پدیده‌ای مشاهده می‌شود که در اروپای مسیحی و یهودی به‌ویژه در آرای فیلون یهودی[1] و آگوستین[2] در کتاب شهر خدا[3] و همچنین راجر بیکن[4] نیز قابل مشاهده است و آن برگرداندن منشأ علوم به وحی پیامبران است.[5] در این تلقی، دانشمندان و فیلسوفان تنها به‌چشم افرادی نگریسته می‌شوند که توانسته‌اند علوم را از پیامبران دریافت کنند. پیامبران نیز به نوبهٔ خود این علوم را از وحی الهی دریافت کرده‌اند.

رازی معتقد است که: «بدون تردید فیلسوفان این علوم را با اندیشهٔ خود استدراک و با دقت نظر خود استنباط کردند و به واسطهٔ لطافت طبعشان دانش‌ها به ذهنشان خطور کرد. مراد رازی [از علوم] اینها است: آنچه در کتاب‌های پزشکی موجود است از جمله شناخت طبایعِ داروها و خصوصیات آنها و همچنین مطالبی که در المجسطی و [آثار] بطلمیوس وجود دارد از جمله مطالبی دربارهٔ شناخت حرکات افلاک و ستارگان و حساب نجوم و ظرائف و قوانین آنها و همچنین آنچه در [آثار] اقلیدس موجود است از جمله علم هندسه و مساحات و شناخت مقدار عرض و طول زمین و مسافت بین آسمان‌ها و مطالبی غیر از اینها که گفته شد. این ملحد [=رازی] چنین گمان کرده که همهٔ این علوم با استنباط و تفکر [انسان‌ها] حاصل شده و ایشان [=فیلسوفان و دانشمندان] را بی نیاز از پیشوایانِ ما یعنی پیامبران (ع) پنداشته است. آنگاه با افتخار می‌گوید: سود و زیان این کتاب‌ها بیش از سود و زیان کتاب‌های ادیان است و این را به‌عنوان برهانی [علیه کتب مقدس] عرضه کرده است. سپس [این ملحد] گفته است: ما را با خبر کنید که کجا پیشوایان شما [=پیامبران (ع)] از فرق بین سموم و غذا و همچنین کاربرد داروها سخن گفته‌اند؟ فقط یک برگه از آن را به ما نشان بدهید همان‌گونه که از بقراط و جالینوس هزارها بلکه چندین کرور برگه نقل شده و مردم از آن سود برده‌اند؛ و یا چیزی منقول از یک نفر از پیشوایانتان در باب حرکات فلک و علل آن به ما نشان دهید و یا نکته‌ای لطیف و نغز درمورد هندسه و دانشِ زبان‌ها بازگویید که از پیش شناخته نشده بوده باشد و پیشوایانتان آن را برای نخستین‌بار عرضه کرده باشند. سپس ملحد می‌افزاید: اگر بگویید که ریشهٔ تمام این دانش‌ها به پیشوایانِ ما باز می‌گردد، ما می‌گوییم این ادعایی ناصحیح و نامقبول است. ما از آن چیزهایی که به پیشوایانتان نسبت می‌دهید مطلعیم و آن‌ها از نظر ما امور ناچیز و بی‌مقداری هستند که در زبان عوام و خواص مردم افتاده است. سپس ملحد گفته: اگر شما بگویید که مردم از کجا کارکردِ داروها در بدن‌ها و حرکت افلاک را شناختند و اولین زبانی که با آن مردم مورد خطاب قرار گرفتند تا زبان‌های دیگر را اختراع کنند چه بود؟ [جواب آن است که] ما برای تحصیل هر یک از علوم شیوه‌هایی می‌شناسیم که ما را [از فرضِ آموختنِ آن علوم] از پیشوایان شما بی نیاز می‌کند. برخی از این علوم برآمده از رسوم معروف و مشهور نزد اهل فن است مانند رصد کردن ستارگان و شناخت کارکرد داروها در بدن‌ها و شناخت کیفیت آنها به‌واسطهٔ رنگ و بویشان. برخی از این علوم نیز نسل به نسل منتقل شده و این سلسله تا

---

[1] – Philo Judaeus

[2] – Saint Augustinus

[3] – City of God

[4] – Roger Bacon

[5]– نگاه کنید به کتاب دیگر عبدالرحمان بدوی به نام: خریف الفکر الیونانی (بدوی، 1943: 127)

نهایتِ زمان عقب می‌رود. شناخت برخی از علوم نیز برآمده از غریزه و طبیعت است مانند مرغابی که به خوبی شنا می-کند بی آنکه شنا کردن را از پیشوایان شما فراگرفته باشد و این امر برهانی را که دستاویز شماست باطل می‌کند»(همان: قطعهٔ 19)

درحالی‌که رازی معتقد است که این روش‌ها [به خوبی] توضیح می‌دهند که تحصیل علوم چگونه صورت گرفته، ابوحاتم به وی چنین پاسخ می‌دهد: «اما دربارهٔ کتاب‌هایی که ذکر کردیم و رازی می‌گوید که آنها متعلق به پیشوایانِ ایشان [=دانشمندان و فیلسوفان] است باید گفت که این کتاب‌ها نوشتهٔ حکمای صادق مُؤیَد از جانب خداوند است و نامِ پیشوایان آنها بر این کتاب‌ها عاریه‌ای است. نام‌هایی از قبیل جالینوس و بقراط و اقلیدس و بطلیموس و نام‌های مشابه که این کتاب‌ها بدان‌ها نسبت داده شده است در حقیقت کنیه‌هایِ نامِ حکمایی است که این کتاب‌ها را پدید آورده‌اند. این کتاب‌ها بر پایهٔ حکمت صحیح و اصول منتظم طرح ریزی شده‌اند. [برای نمونه] من با این ملحد [=رازی] دربارهٔ برخی نکات مذکور در کتاب بلیناسِ حکیم مناظره کردم؛ من این را شنیده بودم که نویسندهٔ این کتاب، فردی محدث و اهل همین شریعت [=اسلام] بوده و با این نام [= بلیناس] خوانده می‌شده و وی پدید آورنده این کتاب است. در اثنای مناظره نمونه‌هایی از کلام و امثالی که وی در کتابش آورده یاد کردم و با ملحد در این باب سخن گفتیم و او اقرار کرد که گفتهٔ تو [مبنی بر اینکه نویسندهٔ کتاب یک مسلمان و کنیه‌اش بلیناس بوده است] صحیح است و ما وی را می‌شناختیم، اسم [حقیقی] این مرد فلان است و در ایام مأمون می‌زیسته و فردی حکیم و متفلسف بوده است. من این سخن را از افرادی غیر از او [=رازی] نیز شنیده بودم و این مرد [=بلیناس] به راه همان حکما و قدما رفته و اسمی شبیه به حکمای قدیم برای خود برگزیده و سخنش نیز از جنس سخنان آنان بوده است اما به‌خوبی در باب توحید و ردِ دوگانه‌پرستان و ملحدانِ دیگر سخن گفته است... شیوهٔ سایر حکمایی که به این اسم‌ها [مشابه اسم‌هایِ یونانیِ حکمایِ قدیم] نامیده می‌شدند نیز همین بوده است»(همان: قطعهٔ 20)

از این اقتباس طولانی چنین بر می‌آید که رازی بر این باور بوده که فیلسوفان و دانشمندان صرفاً با کمک عقل‌هایشان به علوم دست یافته‌اند و عقل، خود برای تحصیل این علوم کفایت می‌کند. پیش از این نیز چنین دیدگاهی دربارهٔ عقل را در گفته‌های رازی دیده بودیم. از نظر وی برای تحصیل دانش نیاز به فرضِ وجودِ پیامبران نیست همچنان‌که چیزی از پیامبران نیز در باب دانش نقل نشده است. وی راه‌های تحصیل علم را سه قسم می‌داند: نخست، تحصیل عقلی بر پایهٔ قواعد شناخته شدهٔ بحث و برهان. دوم، نقل روایت صحیح از سلف به خلف و تا بی‌نهایت مانند علم تاریخ. سوم، فطرت و غریزه که به‌واسطهٔ آنها انسان می‌تواند آنچه برای زندگی و بقایش نیاز دارد بدون معلم، فعالیت‌های ذهنی و آموختن از راویان درک کند. به‌راستی رازی در حصر روش‌های علمی به این سه روش موفق بوده هرچند که در این باره نوآوری نکرده و همان‌هایی را ذکر کرده که در مقدمهٔ کتاب‌های منطق آمده است؛ مگر در مورد روش دوم که روش روایت تاریخی است. بر خلاف رازی، ابوحاتم همهٔ این علوم و معارف را به پیامبران و امامان برمی‌گرداند. البته وی ناگزیر بوده که چنین کند زیرا

وی اسماعیلی بوده و پیش از این دیدیم که اسماعیلیه در باب تعلیم علوم چه نظری داشتند و چگونه علوم را به امامان معصوم بازمی‌گرداندند لذا طبیعی است که ابوحاتم نیز از این موضع دفاع کند. آنچه واقعاً جالب است تفسیر ابوحاتم از انتساب این علوم به جالینوس و اقلیدس و بقراط و بطلیموس و امثال آنان است. وی جداً چنین فکر می‌کرده که این نام‌ها صرفاً نام‌هایی استعاری‌اند و «کنیهٔ اسامیِ حکماییِ هستند که این کتاب‌ها را پدید آورده‌اند و این کتاب‌ها متکی بر پایهٔ حکمت صحیح و اصول منتظم» یا همان وحی پیامبران به‌وجود آمده است. برای نمونه، کتاب بلیناس حکیم را ذکر می-کند و می‌گوید که مؤلفِ این کتاب فردی محدث بوده که در زمان مأمون می‌زیسته. وی این کتاب را تألیف کرده و آن را به بلیناس – نامِ استعاریِ خودش– نسبت داده است[1]. به همین نحو نام‌های یادشده که به‌عنوان نویسندگانِ آن کتاب‌های علمی دانسته می‌شوند نام‌هایی صرفاً استعاری هستند و حقیقت آن است که این کتاب‌ها متعلق به پیامبران است و بر پایهٔ وحی پدید آمده‌اند.

همان‌طور که ذکر شد عینِ این رویکرد را در آرای فیلون و آگوستین و راجر بیکن نیز می‌توان دید. در واقع فرد دیندار از روی ناچاری چنین رویکردی اتخاذ می‌کند تا بتواند از «حکمت ادیان» در برابر «حکمت دانشمندان دنیوی» دفاع کند ولذا عجیب نیست که علمای یهودی و مسیحی و مسلمان رویکرد مشترکی را در این زمینه اتخاذ کرده‌اند. البته در اسلام، مذهب اسماعیلیه به‌طور ویژه‌ای بر این رویکرد تأکید داشت و این مقتضای اصول عقاید اسماعیلیه در باب امام معصوم و تعلیم است. اینکه در کتاب‌های تاریخ حکما و علما در اسلام برخی علوم به پیامبرانی مثل ادریس که گفته می‌شود همان هرمس است[2]، منتسب شده نیز به همین مسئله بازمی‌گردد. شاید در فرصتی دیگر به‌طور مفصل به این پدیده و تحولاتش در اسلام بپردازم ولی هم اکنون به همین مقدار اکتفا می‌کنم.

رازی در حاشیهٔ مسئلهٔ عامی که در نقد قرآن و کتاب‌های مقدس مطرح می‌کند، به مسئلهٔ زبان‌ها و چگونگی شکل گیری آنها نیز می‌پردازد. در مقاله‌ای که کراوس دربارهٔ ابن راوندی نوشته به این قضیه نیز پرداخته شده و در آنجا نظریات رازی را می‌توان مشاهده کرد لذا نیازی به تکرار آن مطالب نیست. (Kraus, 1934)

از تمام آنچه ذکر شد چنین برمی‌آید که رازی در نقد معنایی قرآن بیش از هر چیز به مسئلهٔ فایدهٔ حاصل از یک کتاب برای رفع نیازها و بهبود زندگی مردم توجه داشته و با قرآن از این جهت مخالفت می‌کند که معتقد است در کتاب‌های دانشمندان و حکیمان فواید بیشتر و بزرگتری وجود دارد. گویی وی همان موضعی را اتخاذ می‌کند که دانشمندان ملحد عصر جدید به‌ویژه در قرن هجدهم و نیمهٔ اول قرن نوزدهم م اتخاذ کردند. می‌توان به‌خوبی موضع رازی در این زمینه را با موضع متفکر آزاداندیش دیگری چون ولتر[3] مقایسه کرد. هردوی ایشان هم‌زمان هم به «عقل» ایمان داشتند و هم به

[1] – نگاه کنید به کتاب: جابربن حیان از پل کراوس (Kraus, 1942: 2/274)

[2] – نگاه کنید به کتاب ابن القفطی به نام: إخبار العلماء بأخبار الحکماء(ابن القفطی، 1326: 2)

[3] – Voltaire

«الوهیت» و در عین حال هردو منکر پیامبران و ادیان بودند و هردو معتقد بودند که ادیان با وجود تفاوت‌هایشان برساختۀ بشر هستند. همچنین هردو به‌نوعی بدبین بودند و در نظرشان «شر» در جهان بیش از «خیر» وجود دارد. ولتر بارها این عقیده خود را ابراز داشته به‌ویژه در قصیده‌ای که به مناسبت «زلزلۀ لیسبون[1]» سرود. رازی نیز این نظریاتش را در کتاب-های مختلف به‌ویژه در طب روحانی، کتاب اللذة و علم الهی بیان کرده است. ابن میمون در دلالة الحائرین می‌گوید: «رازی کتابی مشهور دارد که عنوان الاهیات بر آن گذاشته اما متضمن هذیانات و نادانی‌های بزرگ اوست و از جمله موضوعاتی که بدان پرداخته یکی این است که در هستی، «شر» بیش از «خیر» است و مدعی شده که اگر بین مدت زمان راحتی و لذات انسان با مدت زمانی که آدمی متحمل رنج و دردهای دشوار و آفات و آسیب‌ها و سختی‌ها و غم‌ها و نکبت‌ها می‌شود مقایسه کنی متوجه می‌شوی وجودِ انسان چیزی نیست جز نقمت و شر عظیمی که برایش در نظر گرفته شده است؛ و برای اثبات این رأیِ خود شروع می‌کند به استقراء بلایا تا به‌واسطۀ آن در برابر پندارِ اهلِ حق مبنی بر اینکه خداوند متعال، وجودِ آشکار خود را [در هستی] تفضل کرده و او خیر محض است و هر آنچه به تصور در می‌آید نیز قطعاً چیزی جز خیر محض نیست، مقاومت کند.»(ابن میمون، 1836: 18/3) این سخن رازی کاملاً مشابه این سخن از بایرن[2] است: « ساعات شادیت را بشمار و همچنین روزهایی که در آن فارغ از اندوه بودی .هرطور که بودی، اعتراف کن که می‌شد [حالاتی] بهتر از آنها نیز باشد؛ اما نبوده است[3]» رازی نظراتش در باب شقاوت دنیا را بسط می‌دهد و آن را در بسیاری از کتاب‌ها و مقالاتش در حوزۀ فلسفۀ لذت و رنج بحث می‌کند. با وجود این نمی‌توان به‌طور قاطع موضع رازی را دربارۀ «عنایت الهی» تعیین کرد زیرا وی به وجود «خالق حکیم» ایمان داشته و کتابی با این عنوان دارد: کتاب أن للإنسان خالقاً حکیماً(ابن ندیم، 1929: 416) و همچنین در مناظراتش با ابوحاتم و جاهای دیگر مطالب صریحی وجود دارد که همگی دلالت بر آن دارد که وی-لااقل در آن زمان- به وجود خالق حکیم ایمان داشته است.[4] اما با این حال نمی‌توان به‌قطع و یقین داوری کرد که وی «عنایت الهی» را در ذیل «حکمت الهی» می‌دیده و یا آنکه آن را مقوله‌ای مستقل می-دانسته و چنین می‌پنداشته که حکمت لزوماً مقتضیِ عنایتِ عام و یا دست‌کم عنایتِ جزئیِ خاصِ بنی آدم نیست. اگر با اطلاعات کنونی ناچار باشم نظر ترجیحی خود را بیان کنم باید بگویم که جهت‌گیریِ عام تفکر وی بیشتر به سوی انکار عنایت الهی گرایش دارد.

---

[1] – Poème sur le désastre de Lisbonne

[2] – Byron

[3] – نگاه کنید به کتاب: شوبنهاور [= شوپنهاور](بدوی، 1945: 208)

[4] – نگاه کنید به: (رازی، 1939: 295)

سخن پایانی

در مجموع، رازی از جمله افرادی بود که به دلایلی که به‌تفصیل در ابتدای بحث گفته شد «نبوات» را انکار می‌کرد و چنین می‌اندیشید که عقل انسانی به‌تنهایی متکفل هدایت انسان به راه درست در زندگی است و مادام‌که چنین باشد اصل صرفه‌جویی در اندیشه و سنجش، آدمی را به انکار نبوت فرامی‌خواند. از این رو می‌گوید: «مرا مطلع کنید آیا آن کسی که از دو راهی که به یک مقصد ختم می‌شود، راه طولانی‌تر و ناهموارتر را برمی‌گزیند کارِ درستی انجام می‌دهد؟ در نظر بگیرید که فردی از دو راهی که برای شناخت چیزی در اختیار دارد راه دشوارتر، دورتر، شک‌برانگیزتر و متضمنِ عواقب بد را انتخاب کند و راهی که این وجوهِ منفی را ندارد رها کند؛ آیا شما چنین فردی را شخصی به حساب می‌آورید که خواهان امرِ برتر و بهتر است؟ اگر بگویید نه ما می‌گوییم پس چرا چنین نیندیشیم که خداوند نیز [راه بهتر را برگزیده باشد و] به همهٔ بندگانش توانایی شناخت منافع و مضارشان در آجل و عاجل داده باشد و ایشان را از یکدیگر بی نیاز کرده باشد؟ زیرا ما شاهد آن هستیم که راهی که شما مدعی آن هستید [یعنی راهِ ادیان] افراد زیادی را به هلاکت افکنده و آشکارا موجبِ بزرگترین بلاها برای مردم در دنیا و همچنین در آخرتشان شده است. در دنیا هر امتی به تصدیق امام خود برخاسته و این باعث شده که هرکس شمشیر به روی دیگری بکشد و جهد خود را در این راه بذل کند.»(رازی، 1939: قطعهٔ 14) گویا منظور رازی آن بوده که خیر و حکمت اقتضا می‌کند که خداوند هیچ پیامبری نفرستد تا بین مردم تفرقه ایجاد نشود و شاید در اینجا می‌خواسته با این آیه معارضه کند: «وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً»(النحل: 93) رازی می‌گوید: «اگر بین مردم مرزبندی‌های دینی نبود، کشمکش‌ها و نزاع‌ها و بلایا برمی‌افتاد چرا که [بر اثر مرزبندی دینی] دیر یا زود نزاع‌ها در می‌گیرد. وی در این باره به‌تفصیل سخن گفته اما چکیدهٔ آن همین است که گفته شد.» (رازی، 1939: قطعهٔ 14) اگر جزئیات بیشتری از این دیدگاه وی در دسترس بود می‌شد فهمید که وی تا چه اندازه کوشش کرده تا نظر کسانی را که نبوات را به‌سبب نتایجِ اجتماعیِ مثبت آن تأیید می‌کنند و به مردم فواید اجتماعیِ فرمان‌پذیری از ادیان و پذیرش اوامر و نواهی آن را یادآور می‌شوند رد کند. رازی با ردِ دین از منظر اجتماعی، این پیام را می‌رساند که هیچ وجهِ قابل دفاعی برای دین قائل نیست. وی تمام ابعاد و وجوه دین را مورد انتقاد شدید خود قرار می‌دهد. در نزد برخی، فوائدِ عملیِ مترتب بر ادیان، آدمی را از بحث دربارهٔ صدق و کذب نظری آنها بی‌نیاز می‌کند اما رازی با جدیت سویهٔ اصلاح‌گرایانه و عمل‌گرایانهٔ ادیان را نیز رد می‌کند و در پاسخ به گفتهٔ طرفِ نزاع که تنش‌ها و مجادلات دینی را نه به «ادیان» بلکه به «پیروان ادیان» منسوب می-کند می‌گوید: «اگر بگویید این کشمکش‌ها و جنگ‌ها به سبب آن است که دینداران متاعِ دنیا را [بر آخرت] ترجیح داده‌اند به شما می‌گوییم آیا شما تا به حال کسی را دیده‌اید که اندک را بر زیاد ترجیح دهد مگر آنکه در دستیابی به زیاد شک داشته باشد؟ اگر بگویید بله حق را انکار کرده‌اید و اگر بگویید نه این ترجیح دادنِ متاع و شهوات دنیا بر امور بزرگ‌مرتبهٔ [آخرت] و ثواب عظیم‌القدری که وصف آنها از توان وصف‌کنندگان بیرون است تنها دلالت بر شک [مؤمنان] در دسترسی

به آن [امر] زیادِ بزرگِ جاودانه‌ای دارد که وصف‌کنندگان از توصیفش عاجزند[1]. همچنان‌که می‌بینیم انسان صد دینار را بر هزار دینار ترجیح می‌دهد اگر ترس آن باشد که هم صد و هم هزار را از دست بدهد اما اگر فردی یقین داشته باشد که با ترک صد دینار حتماً به هزار دینار می‌رسد، بی شک از گرفتن صد دینار صرف نظر می‌کند؛ و گفت: همچنین اگر مردم خالصانه به گفتهٔ پیشوایانتان دربارهٔ وعده‌های ثواب بزرگی که به آنها داده می‌شود یقین داشتند، [هرگز] اندکِ عاجل را بر زیادِ آجل ترجیح نمی‌دادند»(همان) بر این اساس در نگاه رازی حتی از منظر صرفاً عملی و پراگماتیستی نیز فایده‌ای در نبوات و ادیان متصور نیست و اگر این داوری را در کنار باور وی به بطلان نبوت از بُعد نظری بگذاریم متوجه می‌شویم که در نظر رازی نبوت مطلقاً پدیده‌ای باطل است.

محمدبن زکریای رازی به خداوند خالق حکیم مؤمن است اما به نبوت و ادیان ایمان ندارد و مذهبِ فکری آزاد از هرگونه تقلید و پیروی در پیش می‌گیرد. وی بر حقانیت عقل و سلطهٔ نامحدودش تأکید می‌کند و نوعی روش روشنفکرانه اتخاذ می‌کند که بسیار شبیه حرکتِ روشنفکرانهٔ سوفسطائیان یونانی و به‌ویژه شبیه جنبش روشنفکری دوران مدرن در قرن هجدهم م است[2]. وی انسان را به ایجاد مذهب انسانیِ خالص و رها از بت‌پرستی فرامی‌خواند. مجموع این ویژگی‌ها رازی را به شخصیت فکری طراز اول و یکی از نوادر روشنفکری در تاریخ و همچنین از شجاع‌ترین اندیشمندانی که در طول تاریخ بشری ظهور کرده بدل می‌کند و حقیقتاً انسان در مواجهه با فضای آزادی که اسلام در آن روزگار برای اندیشه-ورزی فراهم آورده بود شگفت زده می‌شود و این نشان می‌دهد که عقل اسلامی در آن روزگار، دوران شکوفایی و پختگی خود را تجربه می‌کرده است. آیا ممکن است بار دیگر چنین فضایی در تمدن اسلامی که در آرزوی احیای آن هستیم، تحقق یابد؟

[1] – به تهکمی که در لحن رازی است توجه کنید.

[2] – برای آگاهی از ویژگی‌های این جنبش مراجعه کنید به کتاب دیگر مؤلف: نیتشه [=نیچه](بدوی، 1945: 111)

ضميمه

جابربن حیّان

پژوهشگر تفکر اسلامی در حوزۀ مطالعات خود، هرگز نخواهد توانست شخصیتی شگفت‌انگیزتر و مؤثرتر از جابربن حیّان بیابد. چهرۀ وی چنان در رمز و راز فرو رفته که به آستانۀ اسطوره نزدیک شده است. جایگاه وی در جهانِ تفکر آنچنان رفعتی دارد که انسان امروزی هم در مواجهه با دیدگاه‌های ژرف و زندۀ علمی و فلسفی او و همچنین روح روشنگری و انسان‌گرایی حاکم بر آثارش به حیرت می‌افتد؛ روحی که تشنۀ کشف اسرار است و احساس می‌کند که قوای الهی وی را لبریز کرده‌اند. این روح، انسان را تا مرتبۀ خداوندی بالا می‌برد و امید دارد که انسان در مسیر کمالش جهش مستمر کند. شخصیتِ جابر باچنین بهرۀ معنوی از الگوهای ابدی و زنده برای انسان است؛ انسانی که می‌خواهد در مسیر تحققِ «مثال» برتر بر زمین راه بپیماید. هیچ تحقیق علمی، لغت شناسی و یا فرهنگ شناسی نیست که از پرداختن به وی بی‌نیاز باشد. هرچه بیشتر دربارۀ جابربن حیان کاوش شود و هرچه بیشتر در آثارش تأمل شود ارزش وی بیشتر نمایان می-شود. ما امروز دورتر از آنیم که حتی تصوری اجمالی از ابعاد شخصیت وی در دست داشته باشیم، چه برسد به آنکه مدعی احاطه به خطوط اصلی اندیشه و دیدگاه‌های بنیادینش باشیم زیرا تحقیق در مورد وی هنوز به‌طور جدی آغاز نشده است و اگر هم آغاز شده باشد همچنان در آغاز راه است. بلکه از این هم فراتر، باید گفت که به‌طور کلی میراث علمی اسلامی همچنان از جهات مختلف ناشناخته مانده است. علت آن هم این است که شرق‌شناسان که تنها افرادی هستند که به کاوش در عرصۀ تحولات فکری در اسلام همت گمارده‌اند، مدت زیادی نیست که به تاریخ علوم طبیعی در اسلام توجه نشان داده‌اند. شرق شناسان در قرن گذشته توجه خود را به جنبه‌های دینی، تاریخی، لغت‌شناسانه، فلسفی و صوفیانۀ فرهنگ اسلامی (تقریباً به همین ترتیب ذکر شده) معطوف کرده بودند و لذا سابقۀ پژوهش در جنبه‌های علمیِ فرهنگ اسلامی از قرن حاضر پیشتر نمی‌رود و هنوز این بحث به‌طور جدی دنبال نشده است. می‌توان گفت که مشخصاً از ابتدای قرن حاضرِ میلادی و به واسطۀ تحقیقات مرحوم کارلو نالینو[3] و انتشار کتاب‌های زیج بتّانی[4] و تاریخ علم الفلك نزد عرب در قرون وسطی[65] مطالعات در این زمینه آغاز شد؛ اما خوشبختانه هنوز به ربع قرن نرسیده بودیم که جنبشی نیرومند و تازه در حوزۀ شرق شناسی به وجود آمد که توجه خود را به‌طور خاص، معطوف به مباحث علمی در فرهنگ اسلامی کرد. در حدود 1930 م شرق‌شناسان احساس کردند که وظیفۀ تازۀ شرق‌شناسیِ اسلامی توجه خاص به حوزۀ «تاریخ علم» در اسلام است. یکی از شواهد شکل‌گیری این جنبش تازه، رسالۀ کوتاهی است که مارتین پِلِسنِر[7] می‌نویسد که عنوان آن

---

[3] – Carlo Alfonso Nallino

[4] – نگاه کنید به (بتانی، 1899)

[5] – علم الفلك: تاریخه عند العرب في القرون الوسطی

[6] – نگاه کنید به (نالینو، 1911)

[7] – Martin Plessner

به‌خوبی دلالت بر این رویکرد تازه می‌کند: «تاریخ علوم در اسلام؛ به‌عنوان وظیفهٔ تازهٔ شرق‌شناسیِ اسلامی[8]». (Plessner, 1931) در همین هنگام است که نسل تازه‌ای از شرق شناسانِ جوان قدم در راه تحقق این وظیفه تازه می-نهند. یولیوس روسکا[9] به حوزهٔ شیمی یا علم الصنعة نزد مسلمانان می‌پردازد و کتاب ارزشمند شیمی‌دانان عرب[10] را در دو جلد منتشر می‌کند (Ruska, 1924) وی بعد از آن به کاوش در مذاهب سرّی در تاریخ تفکر اسلامی می‌پردازد و نتایج تحقیقات خود را در این باره در قسمت پایانی کتاب سِر الخلیفه منسوب به بلیناسِ حکیم عرضه می‌کند. (بلیناس، 1926) پلسنر تحقیق دربارهٔ کتاب مذکور را ادامه می‌دهد و ضمن مطالعاتش راجع به کتاب تدبیر المنزل[11] از بریسون[12] (Bryson, 1928) و کتاب الفلاحة النبطیه منسوب به ابن وحشی به‌طور ویژه مباحث فیثاغورثیان را دنبال می‌کند. هلموت ریتر نیز همین رویکرد را در تحقیقاتش دربارهٔ کتاب غایة الحکیم[13] منسوب به مسلمه مجریطی پی می-گیرد(مجریطی، 1933) پس از این‌ها نوبت به پینِس[14] می‌رسد که به مکاتب فیزیک در فرهنگ اسلامی بپردازد و حاصل مطالعات خود را در کتاب نظریهٔ جوهر فرد در اسلام[15] منتشر کند. (Pines, 1936)

اما باید متذکر شد که پژوهش‌های محققان یاد شده همگی یا بسیار عام بودند و یا بسیار جزئی و منفرد و هیچ‌کدام به‌طور خاص به شخصیت‌های علمی بی‌نظیر در تاریخ علوم در اسلام نپرداختند؛ اما در این میان یک استثنا وجود داشت و آن تحقیقات مرحوم «پل کراوس» بود که امروزه نتیجهٔ مطالعاتش راجع به یکی از بارزترینِ چهره‌ها در تاریخ علم اسلامی یعنی جابربن حیّان در اختیار ماست.

استاد کراوس برای مدت طولانی و به‌گونه‌ای جامع به تحقیق دربارهٔ جابربن حیّان پرداخت، به‌طوری که می‌توان گفت که تمام تلاش‌های علمی وی، از ابتدا تا آنگاه که معتبرترین اثر را در شناخت ابوحیّان پدید آورد، همگی به نوعی معطوف به کشف جنبه‌ای از شخصیت ابوحیّان بوده است. حتی می‌توان ادعا کرد که اصولاً همهٔ مطالعات استاد کراوس در حاشیهٔ مطالعاتش راجع به جابربن حیّان و برای شناخت بهتر وی بوده است. مثلاً محرک اصلی کراوس برای مطالعه دربارهٔ اسماعیلیه و تمام مذاهب سرّی در اسلام، توجهش به جابر بوده است؛ کسی که بزرگترین نمایندهٔ این جریان معنوی سری بوده است. وی در آغاز آشنایی با جابر، رساله‌ای مختصر ولی درخشان و تیزبینانه و دقیق از نظر لغت‌شناسی با عنوان

---

[8] – Die Bedeutung der Wissenschaftsgeschichte für das Verständnis der geistigen Welt des Islams

[9] – Julius Ruska

[10] – Arabische Alchemisten

[11] – کتاب تدبیر المنزل (*OIKONOMIKOS*) از بروسن، حکیم نو فیثاغورثی قرن دوم میلادی که اصل یونانی کتابش از میان رفته و تنها ترجمهٔ عربی آن باقی مانده است. [مترجم]

[12] – Bryson

[13] – Picatrix

[14] – Shlomo Pines

[15] – Beiträge zur islamischen Atomlehre

افسانه‌زدایی از جابر[16] می‌نویسد که در ضمن آن اثبات می‌کند که مجموعهٔ آثار جابربن حیّان در چارچوب مذهب اسماعیلی جای می‌گیرد و نشان می‌دهد که کتاب‌های جابر الگوی رسائل اخوان صفا بوده است. (Kraus, 1930) کراوس ناچار شد برای پیشبرد مطالعاتش راجع به جابر، ابتدا برخی از آثار وی را [تصحیح و] منتشر کند؛ سپس اقدام به انتشار گزیده‌ای از آثار وی کرد و با عنوان: برگزیدهٔ رسائل جابر بن حیان[17] (جابربن حیان، 1935) آن را به چاپ رساند. کراوس در ضمن این اثر قسمت‌های اصلی رسائل جابر و در مواردی کلِ یک رساله را چاپ کرد. همچنین توجه داشت که این متونِ برگزیده نمایندهٔ وجوهِ مختلف جهان‌بینی و میراث فکری جابر باشد. به همین دلیل در این کتاب نمونه‌هایی از تحقیقات و دیدگاه‌های جابر در حوزه‌های مختلف از شیمی [=کیمیا] و فیزیک گرفته تا مباحث فلسفی و آرای دینی به‌چشم می‌خورد. مباحث دینی طرح شده در رسائل جابر، پیوند دیدگاه‌های وی با شیعیان غالی و به ویژه ارتباط رسائل وی با محافل شیعی اسماعیلی را نمایان می‌کند. کراوس برای تصحیح و انتشار این متون، به‌راستی دست به تلاشی طاقت‌فرسا زد زیرا نسخه‌هایی که مبنای کار وی بود به‌شدت پریشان و مخدوش بودند. وی در چاپ برخی از رسائل تنها یک نسخه در اختیار داشت و از همین‌رو در موارد بسیاری ناگزیر شد که با اجتهاد خود، نقص نسخه را برطرف کند و تصحیحات فراوانی را پیشنهاد کند. حقیقتاً باید اعتراف کرد که وی تا حد زیادی در این کار موفق شد زیرا وی سرانجام توانست که متنی واضح و کم غلط متشکل از رسائل جابربن حیّان عرضه کند[18].

وی حاصل مطالعات خود دربارهٔ جابر بن حیان را در دو قسمت و به زبان فرانسوی منتشر کرد.[19] قسمت نخست کتاب به‌طور کامل به کتاب‌های جابر اختصاص داده شده بود؛ کراوس علاوه بر مقدمهٔ بلندی که بر این جلد از کتاب نوشت، فهرست بسیار مفصلی نیز از تمام آثار جابر به دست داد. کراوس قسمت دوم کتاب را به بررسی مسائل اصلی موجود در آثار منسوب به جابر اختصاص داده است؛ از آن جهت می‌گویم «منسوب» که وی ثابت کرد که تمام آثاری که در قسمت دوم کتاب بررسی شده‌اند جعلی هستند و آنها را برخی از علمای شیعیِ مشتغل به علم شیمی در حوالی سال 300 هجری یا 912 میلادی نوشته‌اند. مؤلف در ادامهٔ کتاب به جستجوی مبادی یونانی و شرقی مسائل مطرح شده در آثار جابر می-پردازد تا منابع مورد استفاده وی را بیابد.

کراوس در گام نخست به مسئلهٔ «اکسیر» می‌پردازد. وی در اینجا سخن از تحول فلزات[20] به میان می‌آورد و اینکه از نظر جابر، اکسیر تنها از فلزات به‌دست نمی‌آید بلکه می‌توان از مواد گیاهی و حیوانی نیز در ترکیب آن بهره گرفت. کراوس در

---

[16] – Der Zusammenbruch der Dschābir–Legende

[17] – مختار رسائل جابربن حیان

[18] – اغلاط کمی هم که در تصحیح مشاهده می‌شود قابل اصلاح است. برای نمونه در جایی کلمهٔ "مبتدا " را قبل از خبر می‌افزاید در حالی‌که کلمهٔ درست باید "انشاء " بوده باشد: «[المبتداء و الخبر و اما] الخبر فهو الذی فیه الفائدة العظمی» زیرا جابر در این مطلب درصدد تقسیم کلام به دو گونهٔ انشاء و خبر است و شاهد این ادعای ما گفتهٔ بعدی وی در مورد خبر است که می‌گوید:«الذی یحتمل الصدق و الکذب»(جابربن حیان، 1935: 10)

[19] – این کتاب تحت عنوان: «*Jabir b. H ayyān : contribution a l histoire des idė es scientifiques dans l islam*» چاپ شد.(Kraus, 1942)

[20] – تحول المعادن

کنار بررسی این مسائل به گونه‌ای منظم و روشن به طبقه‌بندی فلزات از نظر جابر و دیگران به ویژه محمدبن زکریا رازی و صابئین می‌پردازد. سؤال اصلی در اینجا آن است که منابع جابر در تنظیم نظریاتش در علم فلزات و اکسیر چه بوده است؟ مؤلف برای یافتن منابع جابر به اختصار تاریخ تحول علم شیمی یونانی و ویژگی‌های هر دوره را مرور می‌کند سپس نسبتِ شیمی جابری را با هریک از این دوره‌ها بررسی می‌کند و به‌ویژه به رابطهٔ شیمی جابر با زوسیموس و بلیناسِ حکیم نظر می‌کند. کراوس چنین نتیجه‌گیری می‌کند که علی رغم مشابهت‌هایی که بین شیمی جابر و شیمی یونانی قدیم در استفاده از اصطلاحات و برخی جزئیات وجود دارد اما در مجموع، شیمیِ جابر چه از نظر روح کلی و چه از نظر جزئیات تفاوت زیاد و واضحی با شیمی یونانی دارد. از نظر روح کلی آنچه موجب تمایز شیمی جابر از شیمی یونانی می‌شود روش تجربی و طرد خوارق و در کل، رهیافت علمی و عقلانی آن است. این در حالی است که شیمی قدیم یونان تا حد زیادی به رؤیاهای شخصی و خوارق در تفسیر پدیده‌ها وابسته بوده است. از نظر جزئیات نیز جابر توجه خاصی به شیمی آلی دارد؛ همچنین وی از «نوشادر» در کارهای خود استفاده می‌کند؛ ماده‌ای که برای یونانی‌ها و شرقی‌ها ناشناخته بوده و تنها در شیمی اسلامی مورد استفاده قرار گرفته است. همچنین وی عناصر را به کیفیات طبیعی چهارگانه یعنی حرارت، برودت، یبوست و رطوبت بر می‌گرداند.

بعد از این به «علم الخواص» نزد جابر پرداخته می‌شود. کراوس در اینجا نشان می‌دهد که رویکرد جابر در این زمینه به کلی متفاوت بوده است. جابر در این حوزه از رهیافت علمی و عقلانی بسیار دور و کاملاً به شیمی یونانی نزدیک می‌شود. آنگونه که کراوس گزارش می‌کند «علم الخواص» جابر به کلی متأثر از شیمی یونانی- هلنی است و بلکه باید گفت که جابر آن را به کلی از میراث یونانی اخذ کرده است. در این قسمت است که خوارق، نقشِ مهمی در تفسیر خواص فلزات و گیاهان و حیوانات و همچنین انجذاب و تنافر بین آنها ایفا می‌کند و به همین سبب این قسمت از شیمی جابر به علم سحر و طلسمات نزدیک می‌شود.

سپس کراوس به موضوع «آفرینش مصنوعی» نزد جابر می‌پردازد؛ موضوعی که بیشترین ارزش را از نظر انسانی و تمدنی دارد. در حقیقت جابر در نظر داشته که در پرتوِ «علم التکوین»- آنگونه که خود آن را می‌نامد- انواع موجوداتِ مربوط به موالید سه‌گانهٔ طبیعت یعنی: جماد، نبات و حیوان را «تکوین کند» یا به‌طور مصنوعی خلق کند و در این بین توجه ویژهٔ جابر به ساخت مصنوعی «حیوان» معطوف بوده است. از نظر جابر، اگر شیمی توانسته با ترکیبِ مواد، جمادات تازه بیافریند، چرا نتواند گیاه یا حیوان و حتی انسان مصنوعی پدید آورد؟ از نظر وی امکان دسترسی به چنین دانشی وجود دارد زیرا موجود زنده، از جمله انسان، چیزی نیست جز نتیجهٔ همکاری قوای طبیعی؛ طبیعت نیز در پدید آوردن موجودات، تنها بر اساس قوانین کمی عددی عمل می‌کند و ما قادریم به واسطهٔ علم «المیزان» رازِ این قوانین طبیعی کمی را که تحت کون و فساد طبیعت‌اند کشف کنیم. وی می‌گوید حالا که انسان به این راز پی برده تنها کافی است از آنچه طبیعت به وی نشان داده تقلید کند و این عمل تخطی از طبیعت به حساب نمی‌آید بلکه این در حکمِ کمک رسانی به طبیعت است زیرا

به‌قولِ جابر اگر «برای آفرینش راهی جز راهِ معمول آن یافت شود، می‌توان امید داشت که به‌واسطهٔ این راهِ دوم از راهِ اول نیز بی نیاز شویم». نظریهٔ آفرینش مصنوعی انسان، ذهن جابر را به خود معطوف کرده بود، همانطور که ذهن دانشمندان بزرگ عصر رنسانس را که به علوم سحرآمیز گرایش داشتند نیز به خود مشغول داشته بود. جابر به این نظریه اعتقاد راسخ داشت و با شور و جدیت بر امکان تحققش اصرار می‌کرد. چنین شور و حرارتی آدمی را به یادِ براکلسوس[21] و دیگر دانشمندان قرن شانزدهم م در اروپا می‌اندازد. این موضوع، پرده از جنبهٔ مهمی از تفکر اسلامی بر می‌دارد و نیازمند آن است که ژرف‌ترین تحقیقات در این‌باره صورت پذیرد. به‌ویژه آنکه این نظریه‌ای است که در یک محیط دینی پیدا شده و محور فکری عالمان دینی بوده است و در آن تأثیر عناصر گنوسی در حیات معنوی اسلام به شدت نمایان است.

پس از بررسی جنبه‌های عملی، نوبت به کاوش در جنبه‌های نظری مکتب جابر می‌رسد. کراوس در اینجا به دقت رهیافت طبیعت‌گرایانهٔ جابر را تحلیل می‌کند و از نظریهٔ عناصر و کیفیات حاصل از آن نزد جابر سخن می‌گوید و به تبیین اصول حاصل از این دیدگاه می‌پردازد، اصولی که در حقیقت تلفیق دیدگاه‌های ارسطو، رواقیون و نو افلاطونیان است. کراوس پس از این به‌طور خاص و مفصل دربارهٔ نظریهٔ «المیزان» سخن می‌گوید، نظریه‌ای که در واقع ستون فقرات و محور اصلی مکتب فکری جابر به حساب می‌آید. مقصود از «المیزان» قوانینِ کمّیِ عددیِ حاکم بر موجودات هستی است. پیامد منطقی چنین نظریه‌ای ارجاع همهٔ مظاهر طبیعت و همهٔ موجودات به قوانین کمیت و عدد است. این نظریهٔ جابر بزرگترین تلاش بشر در سده‌های میانه است برای پدید آوردن نوعی علمِ طبیعی که صرفاً متکی به کمیت و اندازه باشد و این نمونهٔ اعلای روشی است که علمای طبیعت‌گرای جدید نیز در پی تحقق آن بوده‌اند. از اینجاست که تازگی و عمق نظریهٔ جابر معلوم می شود زیرا می‌بینیم که رویکرد جابر همان چیزی است که در تمام انواع و شاخه‌های علم جدید نیز دنبال می شود؛ رویکردی که می‌کوشد در هر تفسیری از پدیده‌های هستی، نسبت‌های کمی را جایگزین توصیفات کیفی کند. همین ادراک واضح و نیرومند جابر در پیگیریِ مجدّانهٔ این رویکرد کافی است که وی را صدرنشین تاریخ علم جدید و قدیم کند. اینکه جابر خود نتوانسته در این زمینه به نتایج ارزشمندی دست یابد اهمیت زیادی ندارد و دلیل آن هم این است که وی در قسمت نتیجه‌گیری، از جنبهٔ صوفیانه و سحرآمیز نظریهٔ اعداد و خواص شگفت‌انگیز آنها نزد فیثاغورثیان تأثیر پذیرفته ولذا به نتایج علمی صحیحی دست نیافته است.

کراوس در ضمنِ بررسی پیوند جابر با پیشنیان، کتاب سِرّ الخلیفه منسوب به بلیناسِ حکیم را نیز مورد مطالعه قرار می‌دهد. وی این کتاب را با الکنوز ایوب رهاوی[22] مقایسه کرد و چنین نتیجه گرفت که ناگزیر هر دو کتاب از یک مأخذ مشترک استفاده کرده‌اند. کراوس همچنین کوشیده تا تصویر دقیقی از بلیناسِ حکیم نزد یونانیان و در عالم اسلامی ارائه دهد. بسیاری از مطالبی که کراوس در حاشیه مطرح می‌کند مطالب بسیار مهمی هستند زیرا مؤلف در هر یک از این

---

[21] – Paracelsus

[22] – اصل کتاب به زبان سریانی است و آلفونس منگانا (Alphonse Mingana) آن را در سال 1935 میلادی به انگلیسی ترجمه کرد و به چاپ رساند. نگاه کنید به (Ruhāwi, 1935)

حواشی توجه خود را معطوف به مطالعهٔ یک جنبه از جنبه‌های تحقیق تاریخی در حیات معنوی اسلام می‌کند؛ از این جهت اگر نگوییم ارزش این حواشیِ فراوان و مهم، بیشتر از متن اصلی است بی شک کمتر از آن هم نیست.

روشِ تحقیقی که کراوس در قسمت دوم کتاب به‌کار گرفت مبتنی بر مباحث فقه اللغه[23] بود و حاصل کارِ وی نمونهٔ ممتازی از به‌کار بستن چنین روشی در تحقیق شد. وی همانگونه که در مقدمه متذکر می‌شود می‌کوشد تا با بهره‌گیری از خودِ متن اصلی معنی اصطلاحات را تا حدی که امکان داشته باشد، با استفاده از مقایسه و ریشه‌شناسی به‌گونه‌ای دقیق و ماهرانه مشخص کند و سپس با کمک گرفتن از متونِ پیرامونیِ فراوان معنای اصطلاحات را به‌طور واضح تعیین می‌کند و همهٔ معانی آن را استخراج می‌کند. وی بعد از به پایان رساندن این تحلیلِ دقیق می‌کوشد که مسائل را به‌روشنی و به‌گونه‌ای نظام‌مند عرضه کند و بعد از اینها بن‌مایه‌های فکری و اصولی را که نویسنده به آنها نظر داشته شرح می‌دهد. این روش، روشِ «فقه اللغه» به معنای دقیق کلمه است. چه خوب بود اگر مؤلف در کنار این روش از روشی فلسفی نیز بهره می-گرفت تا به‌واسطهٔ آن می‌توانست نتایج کلی را استخراج کند و تصویر جامع و نظام‌مندی از میراث فکری جابربن حیّان عرضه دهد. اگر چنین می‌شد می‌توانستیم میراث فکری جابر را در چارچوب تمدنی که وی در آن بالیده بود بگذاریم و پیوندِ اندام‌وارِ تفکر وی را با جریان‌های مرتبط کشف کنیم.

[23]- Philology

مستندات پراکنده دربارۀ ابن مقفع و فرزندش[24]

پژوهش‌هایی که استاد گابرییلی تحت عنوان تألیفات ابن مقفع (Gabrieli, 1932: 197) و استاد کراوس تحت عنوان دربارۀ ابن مقفع (Kraus, 1933: 1) منشر ساختند، مرا ترغیب کرد که یادداشت‌های کوتاهی را که مدتهاست دربارۀ ابن مقفع و فرزندش جمع کرده‌ام عرضه کنم؛ شاید که دیگران بتوانند از آنها به‌عنوان مواد اولیۀ تحقیق بهره برند.

1- قاضی نام‌آور، ابوبکر باقلانی اشعری، در کتاب اعجاز القرآن مطالب زیر را دربارۀ ابن مقفع گفته است که می‌توان با عنایت به کاربرد اصطلاح «معارضات القرآن» و عنوان «الدرة الیتیمة[25]» و دیگر موارد مرتبط سخنان باقلانی را تفسیر کرد.

«جمعی مدعی شده اند که ابن مقفع با قرآن معارضه کرده است. ایشان کتاب الدرة الیتیمة را شاهد آورده‌اند. کتاب مذکور در واقع دو کتاب است، یکی از آن دو در بردارندۀ حکمت‌های منقولی است که نزد حکمای هر قوم با فضل و کمالی یافت می‌شود و از نظر لفظ و معنی، متضمن نکتۀ بدیعی نیست. کتاب دوم در بردارندۀ مطالبی در باب دیانات است و آن‌چنان که بر متفکران پوشیده نیست، وی در این کتاب کارش به بی‌عقلی کشیده است. کتاب اول که گفته شد دربارۀ حکمت است، در واقع، قسمتی از کتاب بزرگمهر در باب حکمت است؛ پس این کتاب را نمی‌توان حاصلِ فضل و نوآوری وی دانست. غیر از کتاب الدرة الیتیمة، وی را اثر دیگری نیست که کسی مدعی شده باشد که در آن با قرآن معارضه کرده باشد. برخی چنین پنداشته‌اند که وی مدتی به نگارش کتابی به منظور معارضه با قرآن مشغول بوده اما پس از جمع‌آوریِ مطالبش، آن را پاره کرده و از اظهار آن شرمنده شده است. اگر چنین چیزی درست باشد، به راه صواب آمده و در شناسایی هدف، بصیرت یافته است. بعید نیست که در ابتدا، امر بر وی مشتبه شده اما پس از آن، راه هدایت و کار صواب برایش روشن شده باشد و به ناتوانی خود پی برده باشد. اگر وی بر همان رویۀ اشتباه خود باقی مانده بود، غفلتش از ما پنهان نمی‌ماند و در تشخیص شبهات وی اشتباه نمی‌کردیم»(باقلانی، 1349: 35)

2- جاحظ در کتاب المعلِّمین دربارۀ ابن مقفع چنین می‌گوید:

«عبدالله ابن مقفع یکی از معلمان و بلیغان متأدب بود. کنیه‌اش «ابو عمر» و سرپرست آل اَهتم بود. در بلاغتِ زبان و قلم و همچنین ترجمه و اختراع معانی و ابداع داستان[26] پیشرو بود. وی فردی زیبا و بخشنده و ماهر در سوارکاری بود. اگر می-

---

[24] – این مقاله نوشتۀ کارلو آلفونسو نالینو (Carlo Alfonso Nallino) است. عنوان اصلی مقاله عبارت است از «Noterelle su Ibn al-Muqaffaʿ e suo figlio (Nallino, 1933)»

[25] – اگر گفته‌های ابن خلکان دربارۀ زندگی حلاج درست باشد، اصمعی از عنوان «الدرة الیتیمة» پیش از ابن مقفع استفاده کرده است. (ابن خلکان، 1850: 125)

[26] – ابتداع السِیَر

خواست شعر بگوید به آن توانا بود[27]. به [علم] کلام نیز می‌پرداخت اما به هیچ روی در آن توانا نبود. همچنین به ضبط حکایات مذاهب می‌پرداخت و مشخص نیست فریفتهٔ کدام یک شد و به کدام یک اطمینان یافت (؟)[28] اگر از متکلمان بارز و یا از صاحب‌نظران هستی و می‌خواهی که [مهارت وی در علم کلام و آشنایی با مذاهب را] بدانی به آخر رسالهٔ هاشمیه بنگر. در آنجا وی را فردی می‌یابی که بسیار خوب دعاوی گروه‌ها را روایت می‌کند اما در رد و نقد آنها کم‌مایه است. وی فردی بود که یک یا دو شاخه از علوم دانش را به‌خوبی فراگرفته بود و چنین فکر می‌کرد که نباید عقلش را به دانشی دیگر ترغیب کند مگر آنکه بتواند کاملاً در آن راسخ شود؛ مانند آن شخصی که بعد از آنکه توانست نحو و عروض را به خوبی فراگیرد از خلیل ابن احمد خواست تا علم کلام و اوزان اغانی را نیز بدو بیاموزد اما از [عهده برنیامد و از] جهل کارش بدانجا رسید که هیچ‌کس بدان پایه نمی‌رسد، مگر آنکه خدا وی را خوار کرده باشد»[29] (جاحظ، 1323: 32/1)

3- یوسف ابن عبدالبر، نویسندهٔ نامدار اندلسی در کتاب جامع بیان العلم و فضله قطعهٔ ذیل را دربارهٔ ابن مقفع نوشته است:

[یوسف ابن عبدالبر] دربارهٔ فصلی نوشتهٔ ابن مقفع در یتیمه می‌گوید: به جانم سوگند این‌که گفته شده دین با کسی خصومت ندارد، اصلی درست است. راست گفتند که دین با کسی خصومت ندارد. اگر خصومتی وجود دارد در واقع به مردم بازمی‌گردد که با عقیده و ظن خود آن را پدید آورده‌اند و هر آنچه به مردم بازگردد، محکوم به سستی و تباهی است[30]. تنها نقدی که به اهل بدعت وارد است آن است که ایشان دین را به مثابهٔ اندیشه و عقیده تلقی کردند[31] و معلوم است که عالم اندیشه، محل اطمینان و جزمیت نیست و هیچ اندیشه‌ای چندان از مرحلهٔ شک و ظن فراتر نمی‌رود و هیچ‌گاه تبدیل به یقین جزمی نمی‌شود. شما هیچ‌گاه نشنیده‌اید که کسی در باب مسئله‌ای که بدان یقین یافته بگوید «به نظرم» چنین یا چنان است. بزرگ‌ترین خواری را کسی در حق دینِ خود روا داشته است که تصور خود از دین و یا تصور دیگر رجال دینی از دین را به جایِ خودِ دین فرض کرده باشد. (عبدالبر، 1346: 33/2)

---

[27] – به نظر می‌رسد این گفتهٔ جاحظ با آنچه در البیان و التبیین گفته در تناقض است. وی در آنجا گفته: «عبدالحمید اکبر و ابن مقفع با وجودِ بلاغت زبان و قلمشان در سرودن شعر –مگر اشعاری مشابه آنچه قبلاً گفته شده بود– توانایی نداشتند. این مطلب را به اطلاع خودِ ابن مقفع نیز رساندند او گفت: آن [شعری] که مرا راضی می‌کند به ذهنم نمی‌آید و آنچه به ذهنم خطور می‌کند مرا راضی نمی‌کند»(جاحظ، 1345: 151/1)

[28] – متن افتادگی دارد

[29] – هارتویگ هرشفلد (Hartwig Hirschfeld) این قطعه را در کتاب مقالات جاحظ از روی نسخهٔ موزهٔ بریتانیا به انگلیسی ترجمه کرد (جاحظ، 1922: 207) بدون آنکه از وجود چاپ این کتاب در مصر مطلع باشد. با وجود این من مفید می‌دانم اشاره کنم که ترجمهٔ وی اشکالاتی دارد که ممکن است ناشی از تبدلات متن باشد.

[30] – ظاهراً مقصود مؤلف آن است که دین با کسی خصومت ندارد بلکه این دینداران هستند که تصورشان از دین را به جای خودِ دین گرفته‌اند و با مخالفان خصومت می‌ورزند [مترجم]

[31] – اتخذوا الدین رأیاً

4- ابن بابویه قمی شیعی (متوفی 371 ه ق) در کتاب توحید چنین گزارش کرده است[32]:

ابن ابی‌العوجا و ابن مقفع به جمع طواف‌کنندگان کعبه می‌نگریستند. ابن مقفع به همراهانش گفت هیچ‌یک از ایشان مستحق نیست که انسان نامیده شود مگر آن شیخی که [آنجا] نشسته است (و به جعفر بن محمد (ع) اشاره کرد)؛ باقی اوباش و چارپا هستند. ابن ابی‌العوجا به نزد جعفربن محمد (ع) رفت و با او به گفتگو پرداخت سپس نزد همراهانش بازگشت و گفت: «وی بشر نیست. اگر در دنیا موجودِ روحانی‌ای باشد که وقتی بخواهد به عالم ظاهر درآید متجسد شود و وقتی بخواهد به عالم باطن رود به روح بدل شود، هم اوست» و چنین نقل کرد که هنگامی‌که به نزد آن شیخ رفت و تنها شدند، در ابتدا جعفربن محمد (ع) به وی گفت: «اگر واقعِ امر چنان باشد که ایشان می‌گویند (به طواف کنندگان اشاره کرد)- و حق با ایشان است- ایشان نجات می‌یابند و شما هلاک می‌شوید؛ اما اگر برعکس، واقعِ امر چنان باشد که شما می‌پندارید- که چنین نیست- شما و ایشان یکسان خواهید بود» در این هنگام ابن ابی‌العوجاء از وی پرسید: «ای شیخ، رحمت خدا شامل حال تو باد! سخن ما و سخن ایشان چیست؟ آنچه ما بدان ایمان داریم و آنچه ایشان بدان ایمان دارند یکی است» جعفر (ع) پاسخ داد: «چگونه گفتهٔ شما و ایشان یکی است؟ ایشان به معاد و وعد و وعید باور دارند و معتقدند که آسمان محل آبادانی است و آن را خدایی است در حالی‌که شما معتقدید که آسمان خرابه‌ای است و در آن هیچ‌کس نیست. در این وقت، ابن ابی‌العوجاء پاسخ می‌دهد که اگر واقعِ امر چنان است که شما می‌گویید، چه چیز مانعِ خداوند شده که برای همهٔ خلق ظاهر شود و ایشان را به عبادت خود فراخواند که حتی دو نفر از خلق هم به راه خلاف نروند؟ چرا خود را نهان داشته و پیامبران را گسیل کرده است؟ اگر خود ظاهر می‌شد اعتقاد به وی بسی آسان‌تر می‌بود. جعفر (ع) پاسخ داد: «چگونه خود را از تو نهان داشته در حالی‌که قدرتش را در درون تو و در رشد و نموت آشکار کرده است؟...» جواب [جعفر بن محمد (ع)] آن‌قدر رسا بود که ابن ابی‌العوجاء به همراهانش گفت: پیوسته [مظاهر] قدرت خدا در خودم را برایم می‌شمرد، قدرت‌هایی که من نتوانستم آنان را انکار کنم و [کار] تا آنجا پیش رفت که من گمان کردم که خداوند بین من و او فرود آمده است.»(ابن بابویه، 1321: 114)

5- در اَمالی سید مرتضی که نام دیگرش غُرَر الفرائد و دُرَر القلائد است (سید مرتضی، 1325: 89/1) و (همان: 95/1) داستان‌ها و حکایات کمیابی در این موضوع وجود دارد که قسمت‌هایی از آنها با آنچه ابن خلکان در وَفَیات الاعیان آورده است (ابن خلکان، 1850: 181) و (همان: 206) مشابهت دارند. اَمالی منبع عبدالقادر بن عمر بغدادی در کتاب خزانة الادب است (بغدادی، 1299: 459/3)؛ او نام مرتضی را ذکر کرده اما سخنش را مختصر و اسناد را از آن حذف کرده است.

---

[32] – سلسلهٔ راویان بدین شرح است: محمد بن علی ماجِیلویَه از عمویش محمد بن ابوالقاسم از احمد بن محمد بن خالد از محمد بن علی کوفی از عبدالرحمن بن محمد بن ابی هاشم از احمد بن محسن میثمی از ابو منصور متطبب و او از راوی ناشناس شنیده است.

6- وقتی الدرة الیتیمة ابن مقفع برای اولین بار به چاپ رسید، ابراهیم یازجی از نظر زبانی آن را نقد کرد و به لحاظ اسلوب آن را بسیار فروتر از کلیله و دمنه به شمار آورد. این البته بعضاً ناشی از نقص‌های نسخ خطی است که به دست ما رسیده است. این قضاوت و نقد در کتاب مختارات منفلوطی»چاپ شده است (یازجی، 1330: 184/1)

7- مقالهٔ عثمان کعّاک با عنوان «ابن المقفع و دیانته» بی ارزش است (کعاک، 1930: 53)؛ وی اطلاعی از کتاب استاد گویدی نداشته است.

8- دربارهٔ کتاب‌هایی که محمد بن عبدالله ابن مقفع در علم منطق ترجمه کرده و در آنها لفظ «عین» را به معنی «جوهر» به کار برده، قطعهٔ زیر نوشتهٔ ابوعبدالله محمد بن محمد بن یوسف خوارزمی در کتاب مفاتیح العلوم با اهمیت است:[33]

«عبدالله بن مقفع «جوهر» را «عین» می‌نامد. همچنین برای عامهٔ مقولات و سایر چیزهایی که در این باب به آنها پرداخته خواهد شد، نام‌هایی به کار برده که اهل فن آنها را کنار گذاشته‌اند. من از ذکر همهٔ آنها می‌گذرم و تنها آنچه را مشهور است بیان می‌کنم»(خوارزمی، 1895: 1143) استاد کراوس به نکتهٔ ارزشمندی اشاره کرده و گفته که لفظ «عین» به معنی «جوهر» در کتاب‌های غیر فلسفی و به‌ویژه کتب کلام و تصوف نیز به کار رفته است. ما می‌توانیم این را به گفتهٔ استاد کراوس بیفزاییم که فقها نیز از این لفظ استفاده کرده‌اند. برای نمونه ابواسحاق شیرازی در کتاب المهذّب وقتی می-خواهد بین خرید و فروش باطل و صحیح فرق قائل شود، می‌گوید «اعیان» بر دو گونه‌اند: نجس و طاهر[34]. (ابو اسحاق شیرازی، 1333: 259/1)

استاد کراوس چنین استنتاج کرده که محمد بن عبدالله مقفع لفظ «عین» را به جای لفظ فارسیِ معرب «جوهر» در ترجمهٔ یکی از مقولات ذکر شدهٔ ارسطویی به کار برده است و این دلیلی است بر اینکه وی می‌خواسته کلمه با ریشهٔ یونانی را به کار برد نه فارسی پهلوی. به نظر من استاد کراوس در استنتاج خود مبالغه کرده است. چه بسا که ابن مقفع به شیوهٔ متکلمان اولیهٔ نظر داشته که لفظ «جوهر» را برای جوهرِ فردِ بسیط یا همان ذره به‌کار می‌برند و لفظ «عین» را برای جوهری که از اجتماع ذرات همگون یا غیر همگون ساخته شده باشد و بر این اساس مقولهٔ ارسطویی یاد شده نمی‌تواند «جوهر» باشد.

---

[33] – همهٔ نسخه‌های خطی "محمد بن "را حذف کرده‌اند.

[34] – یکی از معانی رایج لفظ «عین» عبارت است از شی معین مشخص. در نحو نیز چنین است و اسم العین یا همان اسم ذات دلالت به چیزی مشخص یا موجود حقیقی دارد در برابر اسم معنی که دلالت بر یک امر انتزاعی یا معنای مجرد دارد. [تلخیص از مترجم]

کتاب‌نامهٔ عربی و فارسی

- ابراهیم یازجی←(المنفلوطی، 1912)
- ابن ابی اصیبعه، موفق‌الدین ابوالعباس (1882). عیون الأنباء في طبقات الأطباء، تصحیح اوگوست مولر، قاهره.
- ابن العبری، گریگوریوس ابوالفرج ملاطی (1958). تاریخ مختصرالدول، بیروت.
- ابن بابویه، محمد بن علی (1301). کمال الدین و اتمام النعمة فی اثبات الغیبة و کشف الحیرة، چاپ سنگی، بی‌جا.
- ابن بابویه، محمد بن علی (1321). توحید صدوق، چاپ سنگی، بمبئی.
- ابن بیطار، ضیاء الدین ابو محمد عبدالله احمد بن محمد (1291). الجامع المفردات الأدویة و الأغذیة، قاهره.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (1322). منهاج السنة النبویة، قاهره.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمان (1340). تلبیس ابلیس، قاهره.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمان (1389). تلبیس ابلیس، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمان (1412). المنتظم في تاریخ الأمم والملوك، تصحیح محمد عبد القادر عطا، مصطفی عبد القادر عطا. بیروت.
- ابن جوزی←(De Somogyi, 1932)
- ابن جوزی←(Ritter, 1930)
- ابن حزم، ابو محمد علی (7131). الفصل في الملل والأهواء والنحل، قاهره.
- ابن خلکان (1275). وفیات الأعیان، تصحیح قطة العدوی، قاهره.
- ابن خلکان (1850). وفیات الأعیان، تصحیح فردیناند ووستنفلد، گوتینگن.
- ابن راوندی←(Ritter, 1930)
- ابن راوندی←(Unknown, 1926)
- ابن راوندی←(ابن جوزی، 1412)
- ابن سعد، ابوعبدالله محمد (1908). الطبقات الکبیر، لیدن.
- ابن شاکر کتبی، صلاح‌الدین محمد (1927). عیون التواریخ، لیدن.
- ابن عساکر، علی بن حسن (1347). تبیین کذب المفتری، دمشق.
- ابن فارس، أبو الحسین أحمد (1328). الصاحبي في فقه اللغة، قاهره.
- ابن قتیبه، ابومحمد عبدالله دینوری (1908). عیون الاخبار، تصحیح کارل بروکلمان، استراسبورگ.
- ابن قفطی، جمال الدین (1326). إخبار العلماء بأخبار الحکماء، قاهره.
- ابن قفطی، جمال الدین (1903). إخبار العلماء بأخبار الحکماء، تصحیح یولیوس لیپرت، لایپزیک.
- ابن قیم، محمد بن ابی بکر بن ایوب (1331). مدارج السالکین، قاهره.
- ابن مالک، ابوعبدالله جمال‌الدین محمد (1888). ألفیه، تصحیح آنتون گگویر، بیروت.
- ابن مرتضی، احمد بن یحیی (و یا قاضی عبدالجبار؟) (1972). المنیة و الامل فی شرح الملل و النحل، اسکندریه.
- ابن مرتضی←(Arnold, 1902)
- ابن مقفع (1357). المنطق، مقدمه و تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران.
- ابن میمون، أبو عمران موسی (1836). دلالة الحائرین، تصحیح سالومون مونک، پاریس.

- ابن ندیم، محمد ابن اسحاق (1872). الفهرست، تصحیح گوستاو فلوگل، لایپزیگ.
- ابن ندیم، محمد ابن اسحاق (1929). الفهرست، قاهره.
- ابن هشام، ابومحمد عبدالملک (1936). السیرة النبویة، تصحیح فردیناند ووستنفلد، قاهره.
- ابواسحاق شیرازی، جمال‌الدین ابراهیم بن علی بن یوسف (1333). المهذب، قاهره.
- ابوحاتِم رازی، احمد بن حمدان (بی‌تا). أعلام النبوة، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ حسین حمدانی، بی‌جا.
- احمد بن حائط←(شهرستانی، 1923)
- اخوان صفا (1306). رسائل، تصحیح نورالدین بن جیواخان، بمبئی.
- ارسطو (1912). الاحجار، تصحیح یولیوس روسکا، هایدلبرگ.
- استرآبادی، محمد بن علی (1302). منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال، تهران.
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (1930). کتاب مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح هلموت ریتر، استانبول.
- اشعری←(Spitta, 1876)
- اصفهانی، حافظ ابونعیم (1412). دلائل النبوة، بیروت.
- اصفهانی، علی بن حسین (1905). الاغانی، قاهره.
- اقبال، عباس (1382). شرح حال عبدالله بن مقفع، تهران.
- اقبال، عباس (1933). خاندان نوبختی، تهران.
- باقلانی، ابوبکر محمد بن الطیب (1349). إعجاز القرآن، قاهره.
- بتانی، محمد بن جابر (1899). کتاب الزیج الصابئ، رم.
- بدوی، عبدالرحمان (1940). التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة، قاهره.
- بدوی، عبدالرحمان (1943). خریف الفکر الیونانی، قاهره.
- بدوی، عبدالرحمان (1945). شوبنهاور، قاهره.
- بدوی، عبدالرحمان (1945). نیتشه، قاهره.
- بدوی، عبدالرحمان (1993). من تاریخ الالحاد فی الاسلام، قاهره.
- برزویه←(نصرالله منشی، 1386)
- بغدادی، عبدالقادر عمر (1299). خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تصحیح عبد السلام محمد هارون، قاهره.
- بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر (1910). الفرق بین الفرق، قاهره.
- بلیناس حکیم (1926). سرّالخلیقة و صنعة الطبیعة، تصحیح یولیوس روسکا، هایدلبرگ.
- بیرونی، ابو ریحان محمد (1887). تحقیق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، تصحیح ادوارد زاخائو، لایپزیگ.
- بیرونی، ابو ریحان محمد (بی‌تا). الجماهر في معرفة الجواهر، نسخهٔ خطی سرای، بی‌جا.
- بیهقی، ابو بکر احمد بن الحسین (1408). دلائل النبوة، بیروت.
- بِیْهَقی، ابوبکر احمد بن حسین بن علی خسروجردی (1891). دلائل النبوّة و معرفة احوال صاحب الشریعة، تصحیح کارل نیلاندر، آبسالا.
- پولس فارسی←(ابن مقفع، 1357)
- ترمِذی، ابوعبداللّه محمدبن علی (بی‌تا). الاَکیاس و المُغتَرّین، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ظاهریهٔ دمشق. بی‌جا.
- توحیدی، ابوحیان (1939). الإمتاع والمؤانسة، قاهره.
- تیفاشی، احمد بن یوسف (1906). أزهار الأفکار فی جواهر الأحجار، تصحیح رِینِری بیسیا، بولونیا.
- جابر بن حیان، ابوموسی (1354). مختار رسائل جابربن حیان، قاهره.

- جابربن حیان←(Berthelot, 1893)
- جاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر (1323). الحیوان، قاهره.
- جاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر (1926). ثلاث رسائل للجاحظ، تصحیح یوشع فِنْکَل، قاهره.
- جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (1345). البیان و التبیین، تصحیح حسن السندوبی، قاهره.
- جاحظ←(Hirschfeld, 1922)
- جاحظ←(مُبَرِّد، 1324)
- جهشیاری، محمد بن عبدوس (1926). الوزراء و الکتّاب، تصحیح هانس فون مژیک، لایپزیک.
- خوارزمی، ابوعبدالله محمد بن احمد بن یوسف (1895). مَفاتیحُ العلوم، تصحیح فان فلوتن، لیدن.
- خیاط، عبدالرحیم بن محمد (1925). الانتصار و الرد علی ابن راوندي الملحد، مقدمه و تصحیح هانریک نیبرگ، قاهره.
- داماد الحسینی، محمد بن محمد (1405). الرواشح السماویة في شرح الاحادیث الامامیة، قم.
- دلاویدا، جورجیو (1932). "مصدر عربی لسعدیا، کتاب الزهرة لابی بکر بن داود"، مجلة الدراسات الیهودیة، جلد 92. ص 147.
- ذهبی←(Margoliouth,1898)
- رازی، ابو بکر محمدبن زکریا (1939). رسائل فلسفیة، تصحیح پل کراوس، قاهره.
- رازی←(Kraus, 1936)
- راغب اصفهانی، محمد بن مفضل (1319). تفصیل النشاتین و تحصیل السعادتین، بیروت.
- ربَّن طبری، علی ابن سهل (1923). الدین و الدولة فی اثبات نبوة النبی محمد (ص)، تصحیح آلفونس منگانا، قاهره.
- رهاوی، ایوب (1935). الکنوز، تصحیح آلفونس منگانا، کمبریج.
- سعادیا گائون (1880). الامانات و الاعتقادات، تصحیح س لانداور، لیدن.
- سمعانی، ابوسعد عبدالکریم (1382). الانساب، حیدرآباد.
- سید مرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین بن موسیٰ (1325). اَمالی یا غُرَر الفرائد و دُرَر القلائد، قاهره.
- سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن (1283). المزهر في علوم اللغة وأنواعها، قاهره.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (1923). الملل و النحل. تصحیح ولیام کیورتن. لایپزیگ.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن بن علی (1853). فهرست کُتُب الشیعَةِ وَ اُصولِهِم وَ اَسماءِ المُصَنِّفینَ وَ اَصحابِ الاُصول، کلکته.
- صدرالدین، محمد (1930). سیف الدولة و عصره، لاهور.
- صفدی، صلاح‌الدین (2000). الوافي بالوفیات، تصحیح أحمد الأرناؤوط وترکي مصطفی، بیروت.
- طبری، جعفر بن محمد بن جریر (1874). تاریخ الرسل و الملوک، ترجمه و تصحیح هرمان زوتنبرگ، پاریس.
- عبدالبر، یوسف (1346). جامع بیان العلم و فضله، قاهره.
- عباسی، بدرالدین ابوالفتح عبدالرحیم (1274). معاهد التنصیص علي شواهد التلخیص، تصحیح هانریک نیبرگ. قاهره.
- عبدالعلیم (1933). اعجاز القران، حیدرآباد دکن.
- غزالی، ابوحامد محمد (1343). فیصل التفرقه، چاپ شده در ضمن مجموعهٔ «الجواهر الغوالی»، قاهره.
- فارابی← (Dieterici, 1892)
- قاسم بن ابراهیم←(Guidi, 1927)
- قاسم←(Guidi, 1927)
- قزوینی، زکریا بن محمد بن محمود مکمونی (1848). عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، تصحیح فردیناند ووستنفلد، گوتینگن.
- کنتوری، اعجاز حسین بن محمدقلی (1914). کشف الحجب و الأستار عن أسماء الکتب و الأسفار، کلکته.

- کرد علی، محمد (1913). رسائل البلغا، قاهره.
- الکرمی، سعید (1921). "بی‌نام"، مجلة المجمع العلمی العربی، جلد 1. ص 129
- کعّاک، عثمان (1930). "ابن المقفع و دیانته "، نشرة الجمعیة الخلدونیة. صص 53-56.
- کلینی، ابو جعفر محمّد بن یعقوب (1430). الکافي، بیروت.
- الکندی، عبدالمسیح ابن اسحق (1895). رسالة عبدالله بن اسماعیل الهاشمی الی عبدالمسیح ابن اسحق الکندی، یدعوه بها الی الاسلام و رسالة عبدالمسیح الی الهاشمی یرد بها علیه و یدعوه الی النصرانیة، قاهره.
- گولدزیهر←(بدوی، 1940)
- ماوردی، علی بن محمد (1319). اعلام النبوة، قاهره.
- مبارک، زکی (1931). النثر الفني فی القرن الرابع، پاریس.
- مُبَرّد، ابوالعبّاس (1324). الکامل فی اللغة والأدب، قاهره.
- متنبی، ابوالطَیّب احمد بن حسین (1861). دیوان، تصحیح فردریک دیتریسی، برلین.
- مجریطی، ابوالقاسم مسلمة بن أحمد (1933). غایة الحکیم، تصحیح هلموت ریتر، لایپزیک.
- مجلسی، محمد باقر (1403). بحار الأنوار، بیروت.
- مجلسی، محمدباقر (1301). بحار الأنوار الجامعة لدُرر اخبار الائمة الاطهار، چاپ سنگی، تهران.
- مردم بک، خلیل (1930). ابن المقفع، دمشق.
- مسعودی، علی بن حسین (1873). مروج‌الذهب و معادن‌الجوهر، تصحیح باربیِه دِ مِینارد، پاریس.
- معری، ابوالعلا أحمد بن عبد الله (1342). خمس رسائل مفایدة دارت بین أبی العلاء المعری والمؤید فی الدین أبی نصر بن أبی عمران داعی دعاة الفاطمیین، قاهره.
- معری، ابوالعلا أحمد بن عبد الله (1903). رسالة الغفران، تصحیح ابراهیم یازجی، قاهره.
- معری، ابوالعلا أحمد بن عبد الله (1925). رسالة الغفران، تصحیح کامل کیلانی، قاهره.
- معری←(Margoliouth, 1902)
- المنفلوطي، مصطفی لطفي (1912). مختارات منفلوطی، قاهره.
- نالینو، کارلو (1911). علم الفلك: تاریخه عند العرب في القرون الوسطی، رم.
- نجاشی، احمد بن علی (1317). فهرست اسماء مصنفی الشیعة (الرجال)، بمبئی.
- نجاشی، احمد بن علی (1407). فهرست اسماء مصنفی الشیعة (الرجال)، قم.
- نصرالله منشی (1386). کلیله و دمنه، تصحیح مجتبی مینوی، تهران.
- نصرالله منشی (1936). کلیله و دمنه، معروف به چاپ امیریه، تهران.
- نظام←(خیاط، 1925)
- نوبختی، ابومحمد حسن بن موسی (1931). فرق الشیعه، تصحیح هلموت ریتر، استانبول.
- نیبرگ←(خیاط، 1925)
- نیبرگ←(عبدالرحیم عباسی، 1274)
- نیشابوری، ابورشید (1902). المسائل فی الخلاف بین البصرئین والبغدادی، تصحیح آرتور بیرم، لیدن.
- یافعي، ابو محمد عفیف الدین (1417). مرآة الجنان وعبرة الیقظان في معرفة ما یعتبر من حوادث الزمان، حاشیه از خلیل منصور، بیروت.
- یاقوت حموی، شهاب الدین (1908). إرشاد الأریب الی معرفة الأدیب، تصحیح دیوید مارگلیوث، لندن.

کتاب‌نامهٔ لاتین

- Aaron ben Elijah (1841). Etz ha-Ḥayyim, Leipzig.
- Albiruni (1878). The chronology of ancient nations: an English version of the Arabic text of the Athar-ul-bakiya of Albiruni. London.
- Andrae, Tor (1917). Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde, Stockholm.
- Arnold, Thomas Walker (1902). Al-Mutazilah: being an extract from Kitabu'l Milal wa -n Nihal, Leipzig.
- Baneth, David Hartwig (1932). "On "Mohammed's Ten Jewish Companions", Hebrew journal Tarbiz, Vol3. Pp. 112-116.
- Baumstark, Anton (1922). Geschichte der syrischen Literatur, Bonn.
- Bergsträßer, Gotthelf (1930). "Plan eines Apparatus criticus zum Koran", Studia Islamica, Vol 4. P.285.
- Berthelot, Marcellin (1893). Histoire des sciences: la chimie au moyen âge. Paris.
- Brockelmann, Carl (1943). Geschichte der arabischen Litteratur. Leiden.
- Browne, Edward Granville (1921). Arabian medicine. Cambridge.
- Casanova, Paul (1913). Mohammed et la fin du monde. Paris.
- Chabot, Jean Baptiste (1902). *Synodicon orientale, ou, Recueil de synodes nestoriens*, Paris.
- Davidson, Israel (1915). Saadia's Polemic Against Hiwi Al-Balkhi. New York.
- De Boer, Tjitze (1900). "Zu Kindi und seiner Schule", Russian Journal of Numerical Analysis and Mathematical Modelling, Vol 13, n2. Pp.153-178.
- De Boer, Tjitze (1901). Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart.
- De Somogyi, Joseph (1932). "A treatise on the Qarmaṭians in the Kitāb al-Muntaẓam of Ibn Jauzī", Rivista degli studi orientali, Vol13, n 3. Pp. 248-265.
- Delizsch→(Aaron ben Elijah, 1841)
- Della Vida, Giorgio (1928). "Book Review: La lotta tra l'Islām e il Manicheismo. Un libro di Ibn al-Muqaffa' contro il Corano confutato da al-Qāsim b. Ibrāhīm", *Oriente Moderno*, Vol8, n2. Pp. 82-87.
- Dieterici, Friedrich (1892). Alfarabi's philosophische Abhandlungen, Leiden.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne (1881). Supplement aux dictionnaires Arabes, Leiden.
- Erdmann, Fritsch (1930). Islam und Christentum im Mittelalter, Breslau.
- Friedlaender, Israel (1911). Oirqisāni's Polemik gegen den Islam, Berlin.
- Fritsch, Erdmann (1930). Islam und Christentum im Mittelalter, Breslau.
- Gabrieli, Francesco (1932). "L'opera di ibn al-Muqaffa", Rivista degli studi orientali, Vol13 n3. Pp. 197-247.
- Goguyer→ (ابن مالک، 1888)
- Goldziher, Ignaz (1889). Muhammedanische Studien, Halle.

- Goldziher, Ignaz (1893)." Salih b. Abd al- Kodduû s und das Zindiktum während der Regierung des Chalifen al - Mahdi", Transaction of the international congress of the Orientalists in London, Vol 2. Pp.104-129.
- Goldziher, Ignaz (1900). "Die Sabbath-Institution in Islam", Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann, Breslau.
- Goldziher, Ignaz (1903). A Buddhismus hatasa ar Iszlamra, Budapest.
- Goldziher, Ignaz (1912). "Aus der Theologie des Fachr al-dīn al-Rāzī", Der Islam, Vol3 n1. Pp. 213-247.
- Goldziher, Ignaz (1920). *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden.
- Gottschalk, Hans (1936). "Abū ʿUbaid al-Qāsim b. Sallām. Studie zur Geschichte der arabischen Biographie", Der Islam, Vol23 n4. Pp. 245-289.
- Graf, Georg (1926). Christliche Polemik gegen den Islam, Heidelberg.
- Guidi, Michelangelo (1927). La lotta tra l'islām e il manicheismo un libro di Ibn al -Muqaffaʿ contro il Corano confutato da al-Qāsim B. Ibrāhīm, Roma.
- Guidi, Michelangelo (1931). "Gli scritti di al-Qāsim ibn Ibrāhīm e la loro importanza per la storia dell'Islamismo", *the international congress of the Orientalists in Leiden*. Pp. 226-227.
- Guiraud, Jean(1935). Histoire de l'Inquisition au Moyen âge. Paris.
- Guttmann, Jakob (1882). Die religionsphilosophie des Saadia. Göttingen.
- Guttmann, Julius (1923). Die Philosophie des Judentums. Berlin.
- Hamdani, Husain (1932). "The History of the Ismāʿīlī Da'wat and its Literature during the last phase of the Fāṭimid Empire", Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland, Vol64 n1. Pp. 126-136.
- Hamdani, Husain (1933). "Some Unknown Ismāʿīlī Authors and their Works", Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland, Vol65 n2. Pp.359-378.
- Hirschfeld, Hartwig (1922). *A volume of essays by al Jāhiz*, Cambridge.
- Horovitz, Josef (1914). "Zur Muhammadlegende", Der Islam, Vol5, n1. Pp. 41-61.
- Horten, Max (1888). "Der Skeptizismus der Sumanija nach der Darstellung des Razi [gest.] 1209 : ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Bewegung im Islam und ihrer Beziehung zu Indien", Archiv für Geschichte der Philosophie, Vol 24. Pp. 141-16.
- Horten, Max (1909). "Die Lehre vom Kumūn bei Naẓẓām", Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Vol63 n4. Pp.774-792.
- Horten1, Max (1912). Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam, Bonn.
- Horten2, Max (1912). Die spekulative und positive Theologie des Islam. Leipzig.
- Houtsma, Martijn Theodoor (1890). "Zum Kitâb al-Fihrist", Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Vol4. Pp. 217-235.
- Ivanov, Vladimir Alekseevich (1933). A Guide to Ismaili Literature. London.
- Kraus, Paul (1930)."Hebräische und syrische Zitate in ismāʿīlitischen Schriften", Der Islam, Vol 19. P.243.

- Kraus, Paul (1933). "Zu Ibn Al-Muqaffa: Die angeblichen Aristoteles-Ubersetzungen des Ibn Al-muqaffa", *Rivista degli studi orientali,* Vol14.
- Kraus, Paul (1934). "Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte das Kitāb azzumurrud des Ibn ar-Rāwandī", Rivista degli studi orientali, Vol14 n4. Pp. 335-379.
- Kraus, Paul (1936). "Raziana II", Orientalia, Vol5. Pp. 358-378.
- Kraus, Paul (1942). Jabir b. H ayyān :contribution a l'histoire des idé es scientifiques dans l'islam. Le Caire.
- Land, Jan Pieter Nicolaas (1875). Anecdota Syriaca. Leiden.
- Lea, Henry Charles (1900). Histoire de l'inquisition au moyen-âge, Tr. Salomon Reinach. Paris.
- Leclerc Lucien (1881). Traité des Simples par Ibn el Beïthâr. Paris.
- Leclerc, Lucien (1876). Histoire de la mé decine arabe. Paris.
- Malter, Henry (1921). Saadia Gaon, his life and works, Philadelphia.
- Margoliouth, David Samuel (1898). The Letters Of Abu 'L-'Ala Of Ma'Arrat Al-Nu'Man, London.
- Margoliouth, David Samuel (1902)." Abu'l-'Alā al-Ma'arrī's Correspondence on Vegetarianism", Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland, vol. 34. P.332.
- Marquart, Josef (1901). Eranshahr, Berlin.
- Massignon, Louis (1922). Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris.
- Massignon, Louis (1922). La passion d'al-Hosayn-Ibn-Mansour al-Hallaj martyr mystique de l'islam. Paris.
- Massignon, Louis (1929). Recueil de textes iné dits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris.
- Massignon, Louis (1934). "Salmān-i Parisi", Iranian Studies, Vol 7.
- Massignon, Louis (1934)."al-Kindi", Encyclopaedia Islam, First Edition. Vol2. P. 1080.
- Massignon, Louis (1934)."Zindik", Encyclopaedia Islam, First Edition. Vol4. Pp. 1228-1229.
- Mingana, Alphonse (128). Catalogue of the Arabic manuscripts in the John Rylands Library, Manchester.
- Mingana, Alphonse (1935). Encyclopaedia of philosophical and natural sciences as taught in Baghdat about A.D. 817 or Book of treasures. Ayyūb ar-Ruhāwi, Cambridge.
- Muir, William (1882). The apology of Al Kindy. Abd al Masih ibn Ishak, al Kindi, London.
- Nallino Carlo (1916). "Di una strana opinione attribuita ad al-Gāhiz intorno al Corano", Rivista degli studi orientali, Vol7 n2. Pp.421-428.
- Nallino, Carlo Alfonso (1933). "Noterelle su Ibn al-Muqaffa' e suo figlio", Rivista degli studi orientali, Vol14 n2. Pp. 130-134.
- Nicholson, Reynold Alleyne (1902). "The Risālatu'l-Ghufrān: By Abū'l-'Alā al-Ma'arrī", Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland, Vol 32. Pp. 75-101.
- Nicholson, Reynold Alleyne (1921). Studies in Islamic poetry, London.
- Nöldeke, Theodor (1879). Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, Leiden.
- Nöldeke, Theodor (1879). *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leiden.

- Nyberg, Henrik Samuel (1929) :" Zum Kampf zwischen Islam und Manichäismus", Orientalistische Literatur zeitung, v32, n1-6. P.432.
- Palacios, Miguel Asin (1901). Algazel; dogmatica, moral, ascé tica, Zaragoza.
- Perier, Augustin (1920). Yah yâ ben ʿAdî, un philosophe arabe chré tien du Xe siè cle. Paris.
- Pines, Shlomo (1936). Beiträge zur islamischen Atomlehre, Berlin.
- Plessner, Martin (1928). Der Oikonomikoc des Neupythagoreers "Bryson" und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft, Heidelberg.
- Plessner, Martin (1931). Die Bedeutung der Wissenschaftsgeschichte für das Verständnis der geistigen Welt des Islams. Tübingen.
- Priscianus Lydus (1886). Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex, Berlin.
- Ranking, George (1913). "The Life and Works of Rhazes", Proceedings of the Seven-teenth International Congress of Medicine, London. Pp. 237-68.
- Reiske, Johann Jacob (1759). De Actamo philosopho Arabico, Lipsiae.
- Renan, Ernest (1852). De philosophia peripatetica apud Syros : commentationem historicam, Paris.
- Rescher, Oskar (1931). Excerpte und Übersetzungen aus den Schriften des Philologen und Dogmatikers Ǧāh iz aus Basra (150-250 H.), Stuttgart.
- Richter, Gustav (1932). Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel, Leipzig.
- Ritter, Hellmut (1930). "Philogica", Der Islam, Vol19 n1-2. Pp. 1-17.
- Ritter, Hellmut (1929). "Philologika", Der Islam, Vol18, n 1. Pp. 34-59.
- Ritter→(1931 ،نوبختی)
- Ruska, Julius (1924). Arabische Alchemisten, Heidelberg.
- Ruska, Julius Ferdinand (1930). "Der Zusammenbruch der Dschābir-Legende die bisherigen Versuche das Dschābir-Problem zu lösen", Jahresbericht, Vol3, Pp. 9-22.
- Schaeder, Hans Heinrich (1925). Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung, Leipzig.
- Schaeder, Hans Heinrich (1927). "Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems", Vorträge der Bibliothek Warburg, Vol4. P. 128.
- Schaeder, Hans Heinrich (1927). "Zur Deutung der islamischen Mystik", Orientalistische Literaturzeitung, Vol30 n1-6.Pp.833-849.
- Schaeder, Hans Heinrich (1928). "Der orient und das griechische erbe", Die antike, vol 4. P226.
- Schaeder, Hans Heinrich (1960). *Der Mensch in Orient und Okzident*, München.
- Schaeder, Hans Heinrich (1972). "Zandik-Zindiq", Iranische beiträge, Vol1. Pp.274-291.
- Simon, Gottfried (1920). Der Islam und die christliche Verkundigung. Gutersloh.
- Spitta, Wilhelm (1876). Zur Geschichte Abu l-Hasan al-Ashlari's. Leipzig.
- Sprenger, Alois (1869). Das Leben und die Lehre des Mohammed. Berlin.
- Steinschneider, Moritz (1869). Alfarabi des Arabischen Philosophen Leben und Schriften, etc, St. Petersburg.
- Steinschneider, Moritz (1877). Polemische und Apologetische Literatur in Arabischer Sprache Zwischen Muslimen, Christen und Juden. Leipzig.

- Unknown (1926). "Unknown", Comptes-rendus de l'Academie des sciences de l'URSS. Partie B. Pp. 71-74.
- Vajda, Georges (1937). "Les zindîqs en pays d'Islam au début de la période abbaside", Rivista degli studi orientali, Vol17. Pp. 173- 229.
- Wilcken, Ulrich (1923). "Alexander der Grosse und die indischen Gymnosophisten", Verlag der Akademie der Wissenschaften.
- Wright, William (1894). A short history of Syriac literature, London.
- Wüstenfeld, Ferdinand (1840). Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher, Göttingen.